الدكتور خليل أحمد خليل

السارترية

تهافت الأخلاق والسياسة




السارتريه

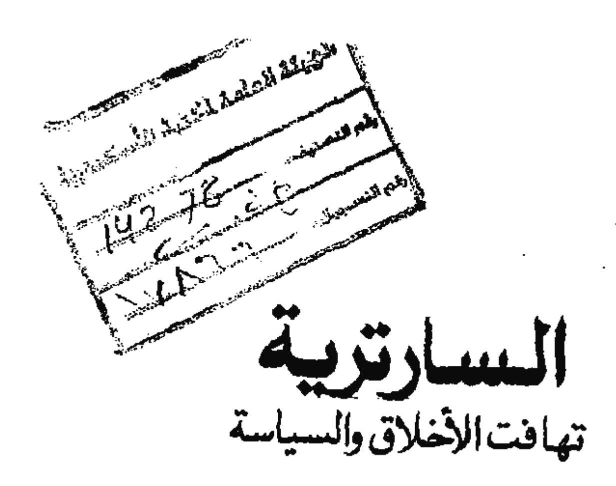
الطبعة الثانية

١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

الحمراء ـ شارع اميل اده ـ بناية سلام

هاتف: ٨٠٢٤٠٧ ـ ٨٠٢٤٢٨ ص. ب ١١٣/٦٣١١ بيروت ـ لبنان



السارترية

تهافت الأخلاق والسياسة



الدكتور خليل احمد خليل
استاذ في الجامعة اللبنانية

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

أولاً ـ مقدمات : الوجودية مرآة اوروبا المريضة

I « فلسفتي فلسفة الوجود ولا أعرف ما هي الوجودية »

(سارتر)

■ ما هي الوجودية ؟ ايديولوجياً تبدو الاجابةُ في منتهى البساطة ، كأن الخطابَ الفلسفي الذي تتضمّنه هذه المسألةُ ، يمكن ردُّه أو حصرُهُ في خطاب سياسي ، وبالتالي يمكنُ إعلاء الوجودية من شعارٍ فلسفي الى شعارٍ سياسي بعد ما يكونُ قد تزوّد من شحنة « اخلاقيةٍ » مميّزة ، هي الشحنة « الانسانية » .

إلاّ أنّ المسألةَ تتجاوز هذه المطارحة التبسيطية ، خاصة وان مثيرَها الفرنسي ، جان ـ بول سارتر ، جمع في اثارتها بين الأدب والنقد والرأي ، بين المسرح والفكر والفلسفة ، كما جمع في مدافعتها بين الأيديولوجيا والسياسة والرفض . الوجودية مسألة انسانية . هذه بداهة ، كل ما يتعلّق بغائية الوجود الانساني تصحُّ عليه هذه المواصفة الانسانية . لكن لماذا الوجودية

بالذات ؟ من أينَ تستمد انسانيتّها وكيف تستعلي بها الى مصاف الرؤية الفلسفية ـ الأدبية في القرن العشرين ؟

ان الوجودية مفصلٌ وملتقى بين عدّة منازعَ اوروبيّة استغرقت ولا تزال تستغرق مأساة الوعي الحضاري والأخلاقي للسياسة في اوروبا خلال القرنين التاسع عشر والعشرين . وليس لنا أنْ نتسرّعَ في استشفاف موقع الوجودية السارترية في دائرة البيكار الفكري الأوروبي الحديث ، دون الوقوف على أزمة الحياة الاستعمارية ، ثم الامبريالية ، ازمة الحروب المدمّرة والمغيرّة ، أزمة سقوط أوروبا المستعلية واضطرارها للحوار ، ولو بالحرب ، مع الحياة الوحشية ، الفكر الوحشي ، الفكر الآخر ، الذي سيبدو جحيماً في إحدى مرايا سارتر الأولى . الوجودية إنحياز لوعي الحياة ، انحيازٌ لخطر الحياة بالذات ، ومشروع لاكتشاف الذات المعرّضة للضّياع أو الاغتراب في هاوية اوروبا المنقلبة على نفسها او الساعية للتكشف ، جديدة ومختلفةً ، في عين ذاتها . فكأن الوعي الوجودي السارتري يتأوربُ ويتبلهَنُ في سؤال بدائي : أين هي الحياة ؟ لماذا هي هكذا متصارعة ، متحاربة ؟ ألا مجال فيها للتسالم والتآخي في أوروبا الحدّادين ، المنطلقة منذ منتصف القرن الثامن عشر تحت شعار الحدّاد ، رمز حضارة النّار ، حضارة الطاقة المتضادة التي كان هيراقليطس قد

لمح في الأزمنة الزراعية القديمة بعض ملامحها النقضيّة ـ لا تغتسل بماءِ النهر الواحد مرّتين ـ، لأن الطاقة لا تتكرّر ؟ ان اوروبا الزراعية ، المستلقية مع القارات الأخرى في احضان الماءِ والحضارة المائيّة ، كان عليها ان تخرج من الماءِ الى النّار دون ان تنهار فوقها قبّةُ السكون الوسيط ، ودون أن تفتح عليها أبواب « الجحيم » التي ستندلع السنةُ نيرانها من ارتير رامبو الى جان بول سارتر في فرنسا . وبقدر ما كانت اوروبا النّارية تتعالى فوق أوروبا المائيّة ، كانت أوروبا السياسية تبتعد وتتناسى اوروبا التي كان يحلمَ مدبّروها بمركز أخلاقي ـ روحي ، حتى لا نقول ديني ، تتوجّه منه وتشعّ سياسةُ الحضارة الأوروبية الوحيدة . لكنّ الفاصلَ التاريخي لم يترك أوروبا تتقدّم صناعياً الا على جثة الشجرة الطبيعية ؛ واوروبا الأمبريالية في لحظات استعلائها خلال القرن التاسع عشر فصلت الأخلاق عن السياسة ، ووضعت مراكز الاستيلاء الروحي جانباً ؛ ألقَتْ الصليب الروحي وتوسّلت رأس المال ، المادة والفكر معاً . ومع ذلك ، بل لذلك ، أخذت تظهر أوروبا كأنها جثةٌ تفقد الحياة رويداً رويداً : حرب في داخلها وحروب على امتداد ألسنة النّار الاستعمارية التي نشرتها في عالمنا الوحشي المشترك من آسيا حتى آخر هندي أحمر وأول أسود متحرّر .

تلبّست أوروبا لباسَ الحضارة ولباس الاستعمار ؛ فكانت خلدونيةٌ دون افصاح ، بل دون رغبة : من العمران استخرجت حرباً على المعمورة الأخرى . المفكّرون الفلاسفة العلماء : كلهم أسقطوا في هذا المعسكر الملتبس : الحضارة ـ الاستعمار . الحياة تبدو جاهزة عسكرياً لسحق الحياة . وراء الحرب ، في الحرب ، يقيم الاستعمار الذي سيتحول تخلّفاً وتلوثّاً في عالم « الثالث » ، عالم « الآخر » ، الذي هو في الأساس عالم الجميع . لكن التخلّف الأخلاقي والتلوّث السياسي سيظهران ظهوراً مأسوياً في دوائر العالمين الآخرين ـ المتحضرين ـ في أوروبا وامريكا الشمالية . الكرة الأرضية انقسمت وجودياً : الأنا والغير ؛ الشمال والجنوب . المفكر الشمالي الأنوي ، دون أن يدري ودون أن يهتم بما يرفضه وينقضه الآخرون في الجنوب الغيري ، سيصقلُ حياته لتكون مرآةً لمستقبله على الأقل . الحياة هي مأساة الوجود الذاتي في مرآة اوروبا المكتنزة بملايين الضحايا ، والخاسرة مع ذلك عملقَتها الوسيطة لصالح عملاقين بل عمالقة آخرين . فمن هو الآخر وجودياً : المتخلّف المستعمر ام المتحضرّ المتعملق على هذا الوجودي الأوروبي المشطور بين التعالي الألماني والأنقهار الفرنسي في حربين عالميّتين ؟

لقد حرص جان ـ بول سارتر على ان يتفرّد أدبه الفلسفي

برؤية ذاتية مميزة ، رؤية نقضيةٌ رفضيةٌ ، فسعى للابتعاد عن عوارض الايديولوجيات الأوروبيّة الفجةُ لكن أقحمها نقداً ، على الأقل ، في مواقفه العامة . ولم يرَمن مأساة المأزم الألماني - الفرنسي سوى قشرته الوجودية المتناثرة في كتابات مارتين هيدجر وكير كجارد ؛ اما المأزَم الانساني ، الأخلاقي - السياسي ، الذي أخذ شكل السرطان داخل العالم الأوروبي الحديدي النّاري ، فقد استيقظ سارتر على اولى ارهاصاته التدميرية في الحرب العالمية الأولى . وهذه الأرهاصات كانت تنذر بكارثة على انسانية أوروبا ، على حياة الانسان الأوروبي الطامع بالتحقق ذاتياً بمركزة القارة حول ذاته الأنوية كفرد فارد ، وبمركزتها حول قومه ، شعبه ، كقومية فاردة ، مستعلية . هذا هو جوهر فلسفة المأساة الأوروبية ، مأساة المانيا - فرنسا المنسحبة أو المتفجرة بأشكال متعدّدة ، في هذه القارة الهرمة . جان بول سارتر هو ابنُ هذه القارة المريضة ، القارة الامبريالية التي يُفرَضُ عليها أن تخرج من قشرتها المتكسرةً ، بالثورات وبالحروب ، وان تتقدم الى « انسانيّتها » وأنسانية « الانسانية بأسرها » . لكن ما هي هذه الانسانية التي توازي ، في قيمتها الوجودية او تعادلُها ؟ الوجود - الحياة هو تحقّق الانسان ، والانسانية تتحقّق بالنسبة للأنا ، للآخر ، للقوم ، وفقاً للغاية ، للنموذج المُستهدَف .

فهل هناك ، فلسفياً ، غايةٌ أخيرة للوجود الانساني ؟ هل هناك نموذج جاهز ، نموذج مثالي Archétype ، للتحقق الانساني ، وما هي حرية الانسان ، الناس ، الانسانية في التحقق الذاتي في شروط موضوعية ، تاريخية ، متقلّبة الى ما لا نهاية ؟

إن الغائية هي بالذات مأساة الاخلاقية الوجودية ، لأن عدم تحقيق الغاية المأمولة او المنشودة ذاتياً ، أو موضوعياً ، من الحياة ، يعني حصراً : الفشل . تكونُ الحياةُ متحققةً أو تتلاشى ، تندثر . مسألةُ الكون والدثور اكتشف اواليّتها فلاسفة الحضارة العربية الاسلامية ، لا سيا عند أخوان الصفا الذين رفضوا وصف نقيض الكون بـ « العدم » . سارتر أطلّ من مرآة الوعي الأوروبي المشدوخة ليعلن حق الانسان المقهور في سر الوجود الحر ، المسؤول ، الملتزم . هذه الشعائرية التي اقتحمت أسوار الأدب السارتري بين الحربين ، كانت تبشّر بأيديولوجية أكثر مما توحي بميلاد فلسفة جديدة ، بديلة لفلسفات اوروبا العتيقة ، المستهلكة في تجارب كولونيالية ، طبقية ، عنصرية ، وفي حروب العصبيّات الدينية والقومية . فاذا كانت مثاليةُ أو ذهانيةُ اوروبا الوسيطة والحديثة ، غير متوافقة مع شروط الاستئناف الاوروبي والتقدم الى حياة جديدة ، فان

المشروع الأوروبي ـ الفلسفي الـذي سيطرحُـه جان ـ بول سارتر ، وسواه من الوجوديين ، سوف يشكلُ نسفاً ظاهـرياً ، برانياً لقشرة الفاسفة الأوروبية ، دون ان يلامسَ جوهرَها ، لبّها المنخور بسوس الحروب الاستعمارية الطبقية او « الدينية » . إن فواصل الفلسفة والسياسة والايديولـوجيا لا تشـكّل أساسـاً في وجوديات سارتر ، لملتقى فكري تنعقد حوله وتتأسس منه رؤية اوروبية جديدة لأوروبا ذاتهـا وللانسـانية المتحـاورة معهـا أو المتصارعة . إن اوروبا السارترية ، الوجودية ، لم تعـد محـور ذاتها ، ولا هي محور الكون . المُطلق الأخلاقي الوسيط لم يعُدْ قابلاً للتحقق التاريخي في سياسته ، وللتحقق الايديولوجـي في فلسفة . سارتر وعى ذلكَ مأساوياً ، وسعـى من وعيه هذا الى بناء رؤية تبريرية أكثر ممـا سعـى الى ارسـاء فلسفـة مستقبلية للحياة .

II

تركّزت أعمال سارتر الأدبية ـ الفلسفية على استنباط موقف خاص من حياة فارغة ، يحوزها مثالان : الامتلاء والاكتمال . لكن هل تمتلىء الحياة وتكتمل ؟ وبالتالي هل يتناهى الوجود الى غاية ؟ أية غاية هي سعادة الانسان الفاردة وخلاصـُهُ المُرد او الجمعي ، الذاتي او النّوعي ؟

ان تجربة الذات والآخر تُعتبر حقلاً واسعاً وأساسياً لاكتناه معالم الوجودية السارترية ـ اذا صح التعبير . فسارتر لا يطرح نفسه منذ بداية تجربته ،ولا في مُنتهاها ، كمشروع مكتمل وجودياً ، كفكر متحقق في نطاق ـ اجتماع ـ تاريخ الخ . سارتر يبحث عن نفسه ، بنقض سواه ؛ أي ان رؤيته للوجود سالبة بقدر ما هي رافضة . الا أن سلب السلب ، ورفض الرفض ، كما أخذ ذروته في ايديولوجية « الوجودية » المتطرّفة اخلاقياً وسياسياً ، ألا يكشف لنا في آخر المطاف موقفاً محافظاً ، وتبريرياً ، وسلفياً ؟

الوجود المنقطع ، المتفاصِلُ الى وجود ذاتي ووجود غيري ، هو أساس الرؤية النافية ، أو علّة التنافي الذي جعل جان ـ بول سارتر يبدو غير متحمّس لتجاوز المأساة الحياتية الأوروبية تجاوزاً كفاحياً ايجابياً . الرفض هو أساس الموقف السارتري ـ من حيث الخطاب الأيديولوجي . لكن في الممارسة ماذا رفضَ سارتر ، ماذا قدّم من بدائل فكرية وسط تيارات الفلسفات العالمية المتصارعة ؟ ان سارتر نفسه لا يزعم دوراً ولا امتلاءً ولا اكتمالاً الى هذا الحدّ ، لكنه في الآن ذاته طامح الى ذلك كافّة في وقت واحد : الامتلاء حتى الاكتمال ؛ او الاكتمال الوجودي كأساس للتماميّة الأخلاقية

للمصداقية السياسية ـ الشرعية الكاملة وجودياً . هذا المطمح الأكبر المحوري في وعي الفلسفة المعاصرة ، يعني الإنسانية بأسرها . وهذا يستوجب أو كان يفترض أن يعود سارتر الى الوجود المشترك ، الوجود المتواصل حيث يتآخى الأنا والآخر ، بدلاً من التنافر « الإستلابي » المستحيل الى موقف . إن إحتواء تجربة الآخرين وحصرها في مرآة الكاتب ـ أي كاتب ـ لا تقدّم لنا في الواقع سوى صورة مختارة من بين تجارب غنيّة ملموسة .

الوجود ليس تجريداً فلسفياً ولا إشارات ورموزاً رياضيةً ، وليس تجميعاً عشوائياً . الوجود هو حياتُنا بالذات ، هو نحنُ في حالة الإغتناء الكامل . وسارترُ في مشروعه الطويل كان يسعى الى مقاربة الآخرين في مرآة وجودية يتجمّع فيها الملموس الحياتي والمجرّد الذهني ، ويتكاملان كما الماثل والمثول ، الرمز والمرموز. هذا التكاملُ يفترضُ فكراً ثنائيّ القطب ، يتقبّلُ الواقع في حدود الوعي التمثّلي له ، ويتقبّل المثال الذهني (نظرية الواقع ، مجرّد الملموس) بقدر ما تستطيع هذه الذات الحرة ان تخترق كثافة موضوعها ، فتتشفّفه في رؤية ممكنة . بين الرؤى الممكنة والواقع الممتنع عن الإستشفاف ، تتبلور تجربة سارتر وهو يرى الآخرين في ذاته جحيماً (الآخرون هم الجحيم)

لكن ما هي الجحيم ؟ لا نرغبُ في الصاق الصورة الميثولوجية (جحيم - فردوس) بفاسقه سارتر وأدبياته ، ولكننا لا نستطيع الامتناع عن لَحظِ المفارقة بين « وجوده وعلمه » - الوجود كمشروع تحقق انساني ، والعدم كفشل في تماميّة هذا التحقّق . يضاف الى ذلك ان القرابة بين الفلسفة والاسطورية ، الفلسفة والدين ، الفلسفة والسياسة ، هي ثابتة وقائمة في كل عصر . سارتر سعى في مشروعه الى « طُهرانية » رفضية ، مستعلية على كل الأزواج المذكورة ، لكن هل نجح المشروع ، فانفصلت جحيم الآخرين عن « فردوسيةِ » الذات ؟ ان تحديد الجحيم بالمقارنة مع رؤية فردوسية للوجود هي أساس المفارقة الكبرى ، أساس الشرح الأكبر في حياة المثقفين المعاصرين الذين يفترضون ، ذهنياً ، الخروج من التاريخ لإكتشافه . أليس من الواجب القول ان الخروج من التاريخ ممتنع ، بقدر ما هو ممكن الخروج على اتجاهات الغول البشري في صنع التاريخ ، بحيث يكون التاريخ في واقعه فعل هذه القوة أو تلك ؟

في الوضع الأوروبي الملموس ، المُعاش ، يصحُّ لسارتر أن يرى هذه الهاوية الكبرى بين الأنا المهدَّد حتى الموت وبين الآخر المهدَّد حتى الموت . انه تاريخ جحيميّ ، والفردوس - النعيم ،

السعادة ، الخلاص هي غاياتٌ لأخلاقية اعدمتها السياسة الاستعمارية واستبدلتها بوحشٍ حقيقي - الإمبريالية . أما العالم المُستعمَر - الضحيةُ ، فليس فيه من الوحشية سوى ظلّ التخلُّف المتوحش الذي ستعكسُه اوروبا القديمة على عالمنا الآسيوي - الإفريقي ، قبل ان يأتي الوحش اليانكي ، بعد الحرب الثانية ، متحالفاً مع هذا الوحش الأوروبي العجوز .

وبين الجحيم - الآخرين التي استفاق سارتر على نيرانها بعد الحرب العالمية الثانية ، وبين شيخوخته الجسدية والفكريةُ ، يواجهنا المشروع السارتري بكل إشكالاته ومسأليّاته التي ستثير دهشتنا كما ستطرح نفسَها كتحدّيات تسعى لاختراق « المتحف الخيالي » الذي كانت أوروبا تسعى لاستذكار ذاتها من خلاله . في آخر حديثٍ له(*) أفصح جان - بول سارتر عن موقف آخر من هذا الجحيم : فلم يعد الآخرون جحيماً للذات الموجودة الحية وحسب ، بل هم أيضاً جحيم للذات المرشحة للإندثار بعد تجربة غنية . يقول سارتر : « الشيخوخة هي واقعي أنا الذي يشعر به الآخرون : انهم يرونني ويقولون يا له من رجل

(1) Le Nouvel Observateur - 10 mars 1780, 17, et 24 mars 1980.

عجوز ! إنهم محبوبون لأنني سأموت قريباً ، ولأنهم سيحترمونني بعد ذلك الخ . . . ان الآخرين هم شيخوختي » .

III

■ مهما يكن الأمر ، تبقى الوجودية السارترية هي فلسفة الآخر ، المرفوض ، الآخرين المرفوضين . لكن الآخر المقبول هل هو ممتنع الوجود ؟ وأين يمكن وجوده ؟ لن نسترسل في متاهة التأويلات الفلسفية للوجود بذاته ، لذاته ؛ الوجود المتعالي والوجود المتلازم ؛ إنما سنتوقّف مليّاً عند الدلالة الفلسفية لهذا الآخر الجحيمي ـ المأساوي .

1 ـ تبدو حياة الآخرين سلباً ، نفياً لوجود الأنا ، عقبةً دون تحققها المأمول . هذا الشعور الإستلابي هل هو يعبّر عن واقع معاشٍ تاريخياً ، مفصول عن مضمونه الإجتماعي ، أم هو شعور مفتعل ، متولّد من عقدة وجودية ، قوامُها الخوف ـ الحذر من عبور الذات من اللا تحقق (الدثور) نحو الصيرورة (تحقُّق الصورة بالمعنى الايطوطاليسي) ، مروراً بمأزم الحب ـ الحب الايروسي Eros والحب المتعالي ، المتألّه Agapé ـ ، وصولاً الى نقطة تقاطع الحب والموت في كل لحظة من لحظات الحياة ،

بوصفهما مرموزين لهذين الوجهين المتنافرين الكون والدثور (الوجود والعدم السارتريين) ؟ ان افتراضنا المميّز حول العقدة الوجودية Le Complexe d'Exister يُحيلنا الى حياة الموجود ذاتها ، التي لولاها ، بدونها ، لا معنى لكل فلسفة الوجود ، كبحث عن الذات من خلال الآخر .

أما الافتراض الثاني المميّز للعقدة الوجودية فهو : لماذا يُراد ، حَصراً ، ان يُرى الأنا ، الذات ، في مرآة الآخر ، ولا يُرى الآخر في مرآة الذات ، من خلال تجربة مشتركة ، متنافرة ومتبادلة ، تجربة الصراع بالتحديد ؟ لقد أفصح سارتر عن التزامه المبدئي الإختزالي ، بمعاناة الآخرين ، وعن كونه معنياً ، مسؤولاً ، بما يحدث وعما سيحدث . وهذا الإفصاح هو إشكال آخر ينضافُ الى إشكالات الفلسفة المعاصرة حيث لا بد من رسم حدود المعاناة وحدود الإلتزام بالمعاناة . إن إطلاق العنان لتخييل العلاقات الانسانية ـ البين انسانية والعبر انسانية ـ وجعلها علاقات ذاتية ، أحديةً ، انما يُفقر التجربة الانسانية . وهذا ما يجعلنا نفهم ، جزئياً ، لماذا اختزل سارتر في كتاباته الأولى تجربة « القرف » بكل مآسيها وأحزانها ، بكل آلامها الحقيقية والمصطنعة ، الموجودة والموهومة ، وجعل منها مرتكزاً

لقطب القلق الوجودي في عصرنا . وبهذا المعنى اضحت الوجودية سبيلاً الى مجابهة واعية مع الحزن ـ الموت ، القرف ـ القلق ، الجحيم ـ الشيخوخة . فمن الكوميديا الإلهية الى الكوميديا الإنسانية نصل الى هذه الكوميديا الوجودية التي تستحق مع ذلك ان تُعاش وتُنتقد وان تسقُط بقدر ما تتحقق . لكن هل يتحقَّقُ القلقُ ؟

2 ـ العقدة الوجودية هي عقدة نقص ليس بالنسبة الى مثال متأسّطي أو اسطورة ممثولة ، بل بالنسبة الى مطلق الوجود ذاته . فبقدر ما يبدو التجاوز محتملاً في التجربة الحيَّة ، الغنية بكل نتاجات الواقع المقهور ، المتنافي اذن ، يبدو أفق التناهي الوجودي مظلماً ، سوداوياً ، مخيفاً . ان المأمول أعلى من المعقول ، الممتنع أرقى من الممكن ، والموجود لا يتعالى الى التمامية المطلقة . بكلمة ـ العمر ينتهي والفعل لا يتناهى ، الوجود يتناهى والتاريخ جدلياً ، نوعياً ، لا يتناهى . الموجود الجزئي ، في نوعه ، هذا الانسان ، بين القرف والقلق ، يعاني من محنة وجوده المحدود المتناهي زَمكانياً ، ووعيه هذا التناهي وما بعده ، أعلى من التناهي . والحال ، فهل المحنة هي محنة استيعاء التناهي واللا تناهي في وجودية الانسان اللا متحققة كما هو

مأمول من جهة ، ووجودية الكون اللا متحققة واللا متناهية مع تناهي الانسان الفرد من جهة ثانية ؟ ربما لا نبالغ اذا افترضنا ان إشكالاً آخر يفرض نفسه عندما نلاحظ ان الوعي يطمح الى أن يصبح وجوداً بقدر ما يطمح الوجود (الموجود) الى أن يشفّ ويصير وعياً . وهذا التنافي بين الوعي والوجود ، العقل والفعل ، الأنا والكون ، يشكّل بدوره مصدراً غيبياً لقلق منفرد بذاته Sui generis . فهل الانسان هو نقطة في دائرة لا يتناهى فعلُ بيكارها ، وهل هو حلقة في سلسلة تتكرّر وتتحرر بلا انتهاء ، أم هو منفردٌ بذاته ، لا جمْعَ له ، على الرغم من تكاثره عدداً ، نوعاً ، ووعياً ؟ الوجودية ، من هذه الزاوية ، لحظُ لحالة الأنحاءِ القلِق التي يعانيها الفرد متقلّباً بين أخلاقٍ أوروبيةٌ تستبعدُ الاعتقاديات المألوفة ، وسياسة أوروبية يستبعدُها الصراعُ العالمي بقدر ما تعجز عن تجديد ـ أو تأكيد ـ ماهيّتها وغائيتها .

3 ـ إن الوعي الوجودي والكتابة الوجودية يتلازمان ويتنافيان في آن : يتلازمان اذ لا سبيل لكتابة وجودية بدون وعي وجودي ، ويتنافيان إذ لا مجال لإختزال الوعي في الكتابة ، أو لإعلاء الكتابة الى مستوى بديل الوعي عينه . لا شيء أغنى من

الحياة المعاشة ، لكن لا شيء أقوى على مقاربتها من الوعي ؛ وكما يكون الوعي يتكوّن الوجود الواعي تماماً كما يشترطُ الوجودُ الوعيَ في وجوده . وبالتالي لا مفاضلة بين وعي ووجود ، بين فكر وانسان ، كلاهما واحد ، أصلٌ لواحدٍ ، في واقع التحقق التاريخي . الفرضية ، حتى الديكارتية ، الخاصة بالاسبقية لوعي على وجود ، أو لوجود على وعي (ماركس وسواه) هي فرضية تراها السارترية ميّتة ، بقدر ما ترى الانسان مسلوباً من خلال هذا الانقسام القبلي أو البعدي ، كأن ثمة وجوداً « إنسانياً» ، قبل الإنسان بإطلاق وبعد الإنسان بالاطلاق .

الإنسان هو القبل ، الآن ، البعد ؛ الإنسان هو الزمن : هو الماضي الآني ، هو الآن الحاضر ، وهو الحاضر المقبل . بكلمة انه المُقبل مع المستقبل . لكن هذا المُقبل يخشى دائماً من السقوط ، التهافت ، وعليه دائماً ان يوازن بين كونه واندثاره ، تحقّقه وانكساره دون التحقّق ، تناهيه خارج النقطة التي يأمل بلوغها . في لعبة التوازن هذا يشعر اللاعبون أن قواعد وجودهم تجعله مأساةً أكثر مما تجعله نعيماً . فأية مأساة وجودية تترتب على هذه العقدة الوجودية ، مسألية التاميّة الحياتية ، بلوغ الغاية من الوجود ، تحقّق المآرب فيها يتعدّى « سدّ المآرب » ؟

IV

■ المأساة الوجودية ليست معطىً مسرحياً . انها مقومٌ حقيقي من مقوّمات الحياةذاتياً وأبداً. لكنها في الواقع الأوروبي الذي امتدَّ فيه الوعي السارتري من 1905 الى 1980 ، تمتاز بكونها ملتقى التراجيديّات القديمة للفعل البشري مع التراجيديّات التي اخترقت التّمزق الخارجي للكون والمجتمع الى صميم الوعي ، الى الذات المفتّتة أمام اعتقاديّات متغالبة ، متعاندة حتى الابادة . ومصداقيّةُ الإعتقاد لم تعُدْ تُقاسُ بمقياس تقليدي متعارف ، مشترك ، مسلَّم به . أوروبا ما بعد المسيحية ، لم تعد تحتمل الأخلاقية الرعوية ـ الزراعية ولا أسلوب « الديمقراطية » السياسية التي تخفي الوحشين ـ الرأسمال والإستعمار ـ. أوروبا المتمزّقة سياسياً تسقط مأساتها الثقافية ، الأخلاقية ، تهافتاً على كل فرد . سارتر اختار الأسلوب المسرحي ، القصصي ، الروائي والتمثلي ـ التجريدي معاً ليعبّر عن عمقيّات وأساسيات هذا الخطر التهافتي . التهافت خَطَرٌ في الفلسفة كما في الحياة . الوجود جدار ـ وبالتالي لا خيار أمام هذا الطاعون ،ولا مجال لـ صفقة . السقطة القديمة نفسها تحولّت : السقطة المشتركة بين آدم وحواء ليست اسطورة متناهية ومصنّفة ؛ انها سقطة متجلّدة في كل مأساة وجودية . الأدب

الوجودي كلّه ، وقف أمام هذا السقوط المُريع ، الملحوظ في خرُدات ونثارات الحضارة الأوروبية المتهافتة سياسياً ـ أخلاقياً على الرغم من تعاظم آلتها الجهنمية الحربية والاقتصادية أو ربما بسببها . بكلمة : مأساة الوجود الأوروبي هي كل هذا التراجع من تجربة الأمل الى اختناقات اليأس الروحي . هل تستطيع أوروبا ، هل يستطيع الأوروبي المفرد ، العيش بدون روح ؟ وأي روح يحتاج اليها ان لم تكن روح عصره التي يتوجّب عليه ابتكارُها بذاته ، في كل لحظة ، لكل يوم ، كما الشمس ؟ هذه الروحانية الحيّة هي مكمن المأساة . أليس مُتعباً أن يتجدّد الانسانُ وجودياً فلا يقعُ في يأس ؟ وهل يقوى الانسان على اصطناع مسارٍ دائمٍ للأمل ؟ هذا المسار الوجودي مشروط ، دون شك ، بمقومات التجربة ، وغائية الأفعال ، المسالك ، الإرادات ، الخيارات . وعندما لا خيار ، لا ارادة ، تتهافت المسالك والأفعال الى التشيؤ ، الانسان يبطل أن يكون ذاته ، يؤسرُ ، فلا يتحقّقُ منه يُفترض تحققه ، بل ما يُفرَضُ تحقُقه . في كل هذه السيرورة : المأساة هي تهافت الذات الحرّة القاصرة عن الإضطلاع بمسؤوليتها التي تقرّرها التجربة ـ لكن أين : خارج المجتمع ، الطبقة ، الأسرة ، المتّحد ؟ خارج التاريخ ،

يلتجىءُ سارترُ أو انه يلجىءُ أشخاصَهُ في مسرى بحثهم عن دور البطل الوجودي ، إلى إعلان قلق دائم ، رفض متواصل ، يشبه الثورية اللا متناهية ـ كشعار . والبطل المأساوي هو في كل حال بطل إشكالي Héros problématique ، يتنقّل من حصار الى حصار ، من موقع الى موقف ، سعياً وراء التجاوز الممكن وجودياً ، وكشفاً عن أفق ينطوي تحته اليأسُ على أمل مُقبل . مسألةٌ البطل الوجودي هي أنْ يأمل بوجود آخر ، من خلال رفضه المتواصل لمأساوية أوضاعه وشروطه الإنسانية الملحوظة في مراحل ملموسة . هكذا ، تتخذ الذاتية طابع المأساة البطولية في جميع تقلباتها . صحيح أن البطل الوجودي كما تصوّره سارتر في الأربعينات مثلاً هو بطل قرفان ، قلق ، مقهور ، ومتمرِّد في آن ـ شاتم ومشتوم ، لاعن وملعون ، مُغيِّب وباحث عن حضور ـ لكنه مع ذلك كله ، وبسببه ربما ، يسعى الى الانتقال من أوضاع متحولة جدلياً الى صورة ،الى صيرورة ثابتة نسبياً ، إذا جاز التعبير . ومثال الذات المتحررة من كل ارتهان ، المصرّة على التقلّب والرفض ، هو مثالٌ منشطرٌ بين أخلاقية الآخر وسياسة الدولة ؛ ولهذا فان جان ـ بول سارتر لن يتوانى عن

اقتراح بإرساء وجوديته على أساس نقيض للجنس وللطبقة ـ كما تشوّها في تلخيص الفرويدية والماركسية ـ، هو النقيض العائلي . الأسرة هي منطلق الذات ومستقرُّها . لكن السيرة الفكرية ـ الأسروية لجان ـ بول سارتر ستدعونا في المستقبل الى مقاربات جزئية بين حياته وحياة أبطاله الذين يكرههم أو يتعاطف معهم . سارتر في حياته الخاصة من منفى عائلته الى منفى مجتمعه المُغلق على أخلاقيّةٍ ناقصة ، سيدعونا ، بدون ريب ، الى تجديد نظرتنا في أبطال التغرُّب الوجودي ، الأصيل منه والمُلَفّق . ولهذا ، سيبدو باطلاً التشرع في عدم اللحظ السوسيو تاريخي لانتقال البطل السارتري من نواته الذاتية الى قشرته الأسروية التي تستبطن المجتمع (المكروه كمجرور) والدولة (المكروهة كسلطة قاهرة) .

لم يطمح سارتر في أدبياته الفلسفية الى الغاء الذات ولا الى صهرها في الآخرين ـ بحيث تستسلم مقهورةً لرغبات غير شرعية ، لأنها على الأقل غير رغباتها . وبالوقت ذاته ، لم يطرح الغاء الآخرين كغائيّة ؛ ولم يَفُتْه مشروع التآخي بين الأنا والآخرين ـ لكن ليس كطبقة ، ثم ليس كمجتمع في النهاية ، بل كأسرة (راجع الجزء الثالث من المقابلة الأخيرة السابقة

الذكر) . من الآخرين أراد سارتر أنْ يبتدع قضية وجودية : الآخر موجود إذن أنا في جحيم (غير موجود ، ناقص التحقق ، أو لست موجوداً حيث أريد ، كما أريد) ، ومن التناهي أراد أن يخترق الوجود جمالياً ، تخييلياً ، الى اللا وجود (خلف الرأس المتناهي يكون البحث الجمالي عن اللا متناهي) . وخلف الآخرين يطمحُ سارتر الى رؤية الغاية ، تحقيقها ، وبالتالي لا وجود عنده بدون اعتقاد بما هو آخر وبما هو غيبيٌ في الآخر . الآخرون هم أيضاً سبيل الى الأخروية ، الى الميتافيزيقيا .

V

■ إن المؤدّى الفلسفي مركّب الى حدّ التعقُّد ، ولكن مركّباته تقدّم نفسها لمن يتملىّ في مراياها الحقيقية . فالفلسفة الأوروبية العقلانية هي في جوهرها فلسفة دينيّة ، تتعادل فيها الأخلاقية والسياسة . والأختلال الذي استفاق عليه وجوديّو اوروبا بخاصة ، واحياؤها بعامّة ، يتركّز في تراجع فلسفة العقل لصالح علم العقل ، ممارسات العقل ، والحدّ من اسئلة العقل ومطارحاته . الفلسفة مسألة المسائل ، أم العلوم ، لم يعد لها مكانُ القائد المعرفي في هرميات المعارف والمعلوميّات المعاصرة . أما فلسفةُ سارتر فهل تختزل ـ في حال وجودها ـ او

أيديولوجيا وجودية أو الى أدب وجودي متأدلج ؟ أكثر من ذلك هل الوجودية هي السارترية ، أم انها جزء من مشروع فلسفي لم يكمنه جان ـ بول سارتر ؟ يعترف سارتر أن فلسفته فشلت لأنها لم تكتمل ، ولأن معظم مشاريعه الفلسفية التأسيسية لم تنتهِ حيث أراد لها الانتهاء ، بل ان بعضها وُضع في المُتحف ، وبعضها أهمل علناً تمهيداً لاسقاطه (نقداً العقل الجدلي) مثلاً .

الوجودية ليست فلسفة سارتر وحده ، إنها مشروع ايديولوجي كبير لجيلٍ أوسع في أوروبا الغربية وفي أجزاءٍ من العالم . البحث عن الحياة الجديدة ، بحثاً يجمع بين الأدب والاعتقاد الجديد ، تغلغلَ بدوره الى أدبيات العرب منذ الخمسينات يتهافت في الستينات ، ويضمحلّ في السبعينات حيث ان تقدمية المشروع الوجودي تهافتت عندما عجزت اخلاقية سارتر ، في مسألة العرب والصهيونية ، عن ترجمة ذاتها الى سياسة تقدمية ، معادية للاستعمار والصهيونية .

إن سارتر لا يكتشف موقفه السياسي إلا من خلال اعلانات معينة ، أما داخل فلسفته فكل شيء يبدو محسوباً ، مستنبطاً الى حدٍ ما ، مقنّعاً بقناع فلسفة معينة . اليهودية عنده (راجع

تأملات في المسألة اليهودية) ، مثل الوجودية ، انسانية ، لكنها قبل 1948 كانت غير تاريخية ، وبعد 1948 صارت « تاريخية » (اسرائيل) . وبما اننا في هذه المقدّمات أشرنا أكثر من مرّة الى أن السارترية مُركّب نحاول فهمه أكثر مما نحاول تفتيته الى اجزائه ، فاننا نتوقف هنا عند تفاصل الأخلاق والسياسة في المشروع السارتري . فالسارترية الملحدة تريد أن تسترد ايمانها المفقود بقيم غائبة ، مدمّرة أو غير متحققة تماماً . ولذا يتبدّى الرابطُ السّحري بين الفكر الديني والفكر الفلسفي في وجوديّات سارتر المُعاشة والمكتوبة ، وربما المعاشة أكثر من المكتوبة . والأسئلة تطرح نفسها : إلى أي حدٍ يمكن اعتبار سارتر نتاجاً لهذه القارة الهرمة ، اوروبا الحديدية ، ما بعد المسيحية ؟ وهل « الوجودية » ، هل السارترية بالتدقيق هي لون مسيحي أم لون من ألوان نفي المسيحية ؟ وأكثر من ذلك هل سارتر يستبطن في فلسفياته وأدبياته توجّهات دينية معيّنة ـ ذات دلالة ميتافيزيقية بالطبع ـ، والى أي مدىً يصحُّ القول فيه إنّه ينتمي الى التيّار الكلاسيكي اليهودي ـ المسيحي ، لكن دون إفصاح ؟

هذه المسألة غامضةٌ الآن في فكر سارتر وفي حياته ، لكننا ، كما سنلاحظ ، سنجد بعض المؤشرات على لسان سارتر ذاته .

فلا شك ان المُغلق الغيبي يغويه ، بعد ان تهافت المطلق الغيبي الذي كانت اوروبا المسيحية ترفع شعاره . أمام هذا المُغلق ، اللا غائية ، تعتبرُ فلسفة سارتر مشروعاً للأنطلاق من الآخر - شرط تحقق الذات - الى افتراق المجتمع بروابط قديمة ، معروفة ، هي الروابط الدينية ، الأخوية المسيحية ، الأسروية المتآخية في الإنسان ، في محبّته ، في استقصائه لما وراء هذا المُغلق الغيبي الذي افترضته الوجودية الأوروبية انه الأساس الأخلاقي للمأساة السياسية المستمّرة منذ قرنين وحتى الآن في أوروبا .

المسألة الغيبيَة في هذه الفلسفة القلقة روحياً ، ليست مسألة عادية يمكنُ الحسمُ في أصولها وفي غاياتها بدون مصاعب حقيقية ، فلا تكفي مثلاً الأعمال الايديولوجية التي صنَّفت الوجوديّات الفلسفية الى ايمانية وإلحادية ، انقياديّة ورفضيّة . فالمسألية الفلسفية هي أعمق من ذلك وأعقد : فالمؤمن الفلسفي لا يخفي إلحادهُ ، اعلانه موت صورة إله قديم ، صورة معتقدات معيّنة ؛ والملحد الفلسفي لا يخفي بحثه عن صورة إله آخر ، صورة معتقدات غيبيّة ، غائيّة ، مختلفة . في كلتا الحالتين الإنسان المفقود هو نفسه الإنسان المطرودُ من أوروبا القديمة ،

الى المجهول . هذا المجهول الإنساني ، تريد الفلسفة القلِقة ان تخرجه من دائرة السياسة وهمومها الأخلاقيّة القديمة ، الى دائرة اعتقادية جديدة . فهل الفلسفة تشكّل مشروعاً دينياً جديداً ، مشروعاً روحياً اعتقادياً ، لعالم أوروبي بدون ديانة ، بدون امتلاء روحي ، بدون « مثلّث » اعتقادي راسخ ـ على الرغم من احلال مثلث الثورة (الحرية ، الأخاء ، المساواة) محلّ المثلث اللاهوتي (الأب ، الابن ، الروح القدس) ؟ الى أية كنيسة ستحتاج أوروبا الراهنة : كنيسة لاهوتية أم كنيسة ايديولوجية (فلسفية أو سياسية) ؟ وما الفارق الموضوعي بين البحث عن هاتين « الكنيستين » ، اذا أخذنا بالاعتبار تجربة روجية غارودي ، مثلاً ، وريجيس دوبرية الخ ، وصولاً الى تجربة سارتر الأعمق ، الأشمل ، والأغنى ؟

لقد غطّت الأدبيات الوجودية خاصة ، والأدبيات الفرنسية المعاصرة عامة ، جميع ظواهر اللا أخلاقية الاجتماعية : من الطبقات الى الجنس ، الى الاعتقادات ، الى الرفض ، والثورات الخ . لكن أليس من حقّنا السؤال عما اذا كانت تلك الموجة اللا أخلاقية في الأدب والفلسفة ، تعكس لا أخلاقية سياسية ـ احتضار المشاريع الاستعمارية القديمة والعودة الى أزمة

الـذات ، أزمـة المركزية الأوروبية الضائعـة ؟ بلى ، والى حدٍ كبير . لكن تبقى خاصةٌ لا بد من التنويه بها : وهي ان المشروع السارتـري وهـو يكشف الظواهـر اللا أخـلاقية كان يرمـي الى استيلاء أخلاقية وجـودية ، اخـلاقية الانسـان الحـرّ . وهـذه الأخـلاقية كما وضـع سارتـر يده على جراحهـا ، تحتـاج الى ايديولوجيا سياسية ، الى يسارٍ جديد (ماركسي - سارتـري) ، (مـاركسي - ماوي - سارتـري الـخ) يسـار يتجـاوز اليمـين واليسار . وهذه الحاجة الكبرى ، هل أغفلها سارتر ، فآثر ان يقدّم لنا ، عن ذاته ، صورة الأديب المتفلسف ، تاركاً صورته المختلفة للباحثين ، صورة الايديولوجي الفرنسي المحافظ ، التي سيتم العثور عليها ذات يوم ؟

ثانياً : تهافت الأخلاق والسياسة

(مناقشة لآخر حوار مع جان ـ بول سارتر)

الفصل الأول : ماهيّة الفشل

أ ـ استهلال

■قام Benny Lévy بني ليڤي ، الذي كان يعاون جان ـ بول سارتر ، باسم مستعار (بيار ڤيكتور) ، بإجراء آخر محاورة مع سارتر . ارتدت هذه المحاورة طابع المدافعة عن فكرٍ مُلتبس أصلاً ، تكشَّف عبر هذا الحوار عن وجه جديد للإشكالية السارترية . فسارتر ، الذي اعطانا صورته الثورية المتطرفة منذ أحداث أيار (مايو) 1968 ، يُصرُّ على أن يكون عرّاباً للتطرُّف اليساري ؛ فهو مثلاً يريد أن يُنظر اليه كصانع مشاريع فكرية ، وليس كمدافع عن مؤسساتٍ قائمة . فما مدى صحّة رغبته هذه ؟ إنّه يضعُ الشبيبة كنقيض بديل للبورجوازية ـ وكأن الشبيبة قوة اجتماعية غير طبقية ، وليس فيها من البورجوازية كما

من الطبقات الأخرى ؟ ثم يفلسفُ الاشكالات الكبرى في الثمانينات :

- الإشكال الأول : كيف يبلغ الفعل الانساني غايته ؛
- الإشكال الثاني : كيف يتحقق الفعل الانساني بحرّية ، فلا يفشل ؛
- الإشكال الثالث : ما هو الفشل ، لماذا يفشل الانسان ؟ وما مردّ ذلك : النسبية الانسانية أم الإطلاقية الوجودية (الكونية ؟)
- الإشكال الرابع : هل سيكون مجال لصنع انسانية جديدة ، وما هو موقع الإنسان المقبل في هذه الانسانية ؟

حول هذه الإشكالات يمكنُ تركيزُ السارترية الدفاعية ، سارترية اللحظات الأخيرة ، ومن الخطأ طبعاً القول إن سارتر يتساهل في نسفِ اسرته ومواقفه ، لكن من الخطأ أيضاً أن لا ترصد التراجعات السارترية في هذه المحاورة الحميمة ، الأخيرة . وسوف تدور مطالعتنا النقديّة لهذه المحاور حول إشكالات كبرى نردُّ اليها فلسفةَ سارتر : الأخلاق والسياسة ، الفكرة والممارسة .

■

ب ـ من اليأس الى الأمل .

■ تمتاز أدبيات جان ـ بول سارتر بكونها تكشف عن أبعاد اليأس الانساني في الأزمات الوجودية الكبرى . وربما يكونُ ، من هذه الزاوية ، أفضلَ من فهم عصرَه ، ولو من أعماقه الخفية المتمزّقة . لكنَّه من السذاجةِ بمكانٍ الاستسلام لوصف متسرّع قوامه الزعم ان سارتر هو فيلسوف اليأس أو انه متشائم لم يرَ من الحياة الا وجهها الداكن . خلفَ اليأس كان سارتر يبحث عن أملٍ ، عن مخرج ، عن حل أخيرٍ لمأزمٍ قديم مستمرّ . وفي محاوراته الأخيرة ، ما قبل الرحيل ، كان يبدو متفائلاً في الكهولة أكثر مما كان متفائلاً في شبابه ؛ ربما بسبب صعوبة شبابه وهدأة كهولته . ومهما يكن الأمرُ ، فان الخلاف حول سارتر ، معه وضده ، سيشغل أجيالاً كثيرة ، خاصة الأجيال التي يخاطبها ، ونحن منها . إنه صوتُ عصرِه حتى من ناحية اليأس ، واذا كان الأمل قد تأخّر ، فإن سارتر لا تعوزُه القدرة على تفسير موقفه الأخير :

« . . . اعتقدتُ دائماً ان كل انسانٍ يحيا بالأمل ، أي أنه يعتقدُ انَّ أمراً بدأ به ، أو يتعلّق به أو بالجماعة التي ينتمي اليها هو في طريقه الى التحقق ، وانه سوف يتحقّق وسوف يكو

مفيداً له وللناس الذين يشكّلون متحدة الاجتماعي . أؤمن أن الأمل هو جزء من الانسان ؛ وان الفعل الانساني فعلٌ إعلائي أي انه يرمي دائماً الى هدفٍ مقبل انطلاقاً من الحاضر الذي نتصوّره فيه ونحاول تحقيقه ؛ والفعلُ يجد غايته ، يضع تحققه في المستقبل ؛ وفي طريقة الفعل يكمنُ الأمل ، أي واقع طرْح غاية قابلة للتحقق بالذات » .

الفعل الانساني هو اذن هذا الممكن ، هذا المقبلُ من المستقبل نحو الحاضر الذي هو نحن . لكن بينَ الفعل الانساني الممكن وبين تحقّقه المستقبلي هناك دائماً هذا الواقع ، هذا المجتمع الذي يشرط كل تحقق ، بدولته وبمؤسساته ، باخلاقه وبسياسته . فهل يرى سارتر ان الفعل الانساني يمكنه التحقق بدون هذا الوسيط ، هذا المُحوّل الحقيقي لكل امكان الى واقع ؟ بين الانسان والتاريخ يجهد سارتر لأن يرفع راية الحريّة الذاتية ، فلا يرى المؤسسات الاجتماعية ، كأن لا شيء ملموساً بين الانسان وانسانيته . وهذه القفزة من المكنة الانسانية الى التحقق الانساني ، جعلت معاصرو سارتر ، منافسوه ، يصفونه بالمثالي تارةً وبالطوباوي تارة . مع ذلك فان أزمة الفعل الانسني لا تكمن ، في منظور سارتر ، في ما ذكرنا وحسب ، بل تكمن

أيضاً في الفشل الذي ينتظر الفعل بالذات . وسببُ ذلك ان هذا الفعل الإعلائي المستقبلي هو فعل الحركة السلبيّة التي يلجأ اليها الانسان في رفضه ، والتي يأمل من تحققها الوصول الى حالة نوعية مختلفة ، حالة من التخطي للمرفوض ، ومن بلوغ المقبول ، المأمول . لكن بين الذات (القابل) وبين موضوعها تنتصب هذه الحالة من العبثية الجديّة ـ اذا صحّ التعبير ـ فتبدو الغاية غير قابلة للتحقق ، لأن مآل الوجود الى عدم . الى دثور .
جان ـ بول سارتر لم يُخفِ هذه الرؤية الدثورية العدمية للفعل الانساني في كتابه « العدم والوجود » الذي يُعتبر أفضل ما في فلسفة سارتر من تأمل عميق في معضلة الوجود الانساني . في هذه النظرة العميقة الى غاية الوجود الانساني يحدد سارتر ماهية الأمل الأخير ، المتعالي : فكل وجود يرمي الى الخلود ، وكل فعل انساني يرمي الى التشبه بالفعل الإلهي ـ قدر الإمكان أولاً ، وبلوغ المطلق ، الوجود بذاته أخيراً . في هذه المفارقة بين الوجود والخلود ، الممكن الانساني والممتنع الإلهي ، تظهر فلسفة الفشل ، بوجهيها المتكاملين :. الأمل واليأس . فالإنسان الذي يرمي الى التألّه كغاية أخيرة ، يحدوه أملٌ بامكان البلوغ الميتافيزيقي لهذه الغاية المتعالية ، أي غير المتلازمة مع الوجو

الانساني الذي يشرطُ كل فعل . لكنَّه لا يلبث أن ينصدم حين يرى أن الكائن بذاته وهو ينشد التحوّل الى كائن لذاته ، كائن هو سبب ذاته ، حيث تبطلُ المسافة بين العلّة والمعلول ـ فيكون الخالق هو عين المخلوق ، الفاعل عين الفعل ، العاقل عين العقل والمعقول ـ، يظلُّ كائناً بذاته ، آخر وجوده الدثور . الفشل بالنسبة الفعل الانساني هو إعدام لإمكانات الموجود المطلقة ، وهو بالتالي ليس فشلاً مقارناً بالأفعال البشرية ذاتها . اذن الفشل هو في التعالي عن الشرط الإنساني ، وليس في التلازم مع الفعل الانساني المشروط بالمجتمع والسياسة والدولة .

ويعترف جان ـ بول سارتر ، ان فكرة الفشل تعترف بفكرة الأمل . وهما فكرتان متناقضتان ، متعايشتان داخل الفعل الانساني المتوتّر من اليأس هبوطاً الى الأمل . ولا يخفي جان ـ بول سارتر ان مرحلة « الوجود والعدم » الممتدة من 1957 حتى 1960 لم تتضمّن أي كلامٍ على الأمل . ولم يكتشف « قيمة الأمل » إلا لاحقاً . فما هي هذه القيمة داخل أوالية الفشل الوجودي ؟ هنا لا بد من التساؤل المبدئي : هل الحياة فشل وجودي ، واذا كان الأمر كذلك ، فما هو النجاح اذن ؟ انها حقاً مسألة فلسفية ذات بعد غيبي . والانسان الذي يريد أن يرمز

وحده ـ بوعيه ـ للحياة ، لا يحق له أن ينسى الكون الحي ، النباتي ـ الحيواني ، الذي بدونه قد يكون الوجود البشري ممتنعاً في الأصل . وأمام نظرة فلسفية تعتبر الحياة مصدراً للسعادة (الحياة هي الخلاص) ، تبدو الحياة في نظرة عدمية كأنها هي مصدر الفشل في الوجود . إن الحياة بذاتها تتقبّل وجهي الأمل واليأس ، النجاح والخيبة ، من داخلها ، لكن بالنسبة الى المطلق لا يكون طبيعياً القول أن الفعل الانساني مآله الفشل . إذن بقدر ما نعتبر الحياة نجاحاً وجودياً للفعل الانساني ، يغدو من الطبيعي البحث عن أوالية ما يسمى الفشل الوجودي ، خارج هذه الحياة ـ لكن هل يحيا الموجود خارج وجوده ، وحتى الخلود كوجود آخر ، مكمل أو مناقض لهذا الوجود ، ليس ممكناً تصوّره إلاّ من داخل وجودنا هذا .

ان مصدريةُ الفشل الوجودي تعيدُنا الى عمق المسألة الانسانية حيث كان يعتبر الوجود الانساني خطيئةً ، خطأً ، سقطةً ، وبالتالي ان السعادة تبدأ من هذه الحياة باتجاه معاكس ، نحو المطلق الغيبي الذي حدث فيه السقوط . ولكن سارتر لا يأخذ بهذه المصدرية الغيبيّة ، مؤكداً أنّ الأمل ليس « وهماً غنائياً » ، وبالتالي فان اليأس ، النقيض ، اليأس الذي يتلازم

مع الخيبة أو ينجم عنها ، ليس احساساً غيبياً بقدر ما هو حالة مُعاشة . ان الأمل ، في منظور سارتر ، هو « طريقة ما في اكتناه الغاية التي يرى الانسان انه قادر على تحقيقها » . في اليأس الذي هو المسافة الفاصلة بين امكان الفعل وتحققه ، يقابله الأول الذي هو المسافة الواصلة بينهما .

ج ـ الوجودية زي فلسفي ؟

■ مع ذلك يؤخذ على فلسفة سارتر وأدبياته الوجودية انها كانت تهمل « الأمل » كشرط للتقدم الانساني ، لتحقق الفعل الوجودي داخل الحياة التاريخية . ويوافق سارتر على هذه التهمة ، مع تشديد دقيق على أن اليأس الذي عناهُ في كتاباته وأعماله ليس هو نقيض الأمل ، اذن ما هو هذا اليأس ؟ يقول « انه الإعتقاد في أن غاياتي ، أهدافي الأساسية لا يمكن بلوغُها وانه بالتالي يوجد في الواقع الانساني فشلٌ جوهري » . ان قيمة اكتشاف سارتر لأوالية اليأس الفلسفي ، تكمن في كونه رأى عصرهُ بوضوح تام ، اذ كان يتقلّبُ بين « الوجود والعدم » أخلاقياً وسياسياً وحضارياً ، الثقافة نفسها ، كلها ، كانت في خطر . ولقد تعرّف سارتر الى أزمة أوروبا بأسرها منذ مطلع هذا

القرن ، إلاّ انه خبر عن كثب أزمتي المانيا وفرنسا ، ألمانيا الهتلرية المتفلسفة مثالياً ووجودياً ، وفرنسا المُحتلّة ، الممزّقة ثقافياً ، كأنها في حالة من « العدم » النسبي ، او من الخطر الوجودي . الفشل هنا يبدو سياسياً وأخلاقياً . اما الرابط بين سارتر والوجوديين الألمان في الثلاثينات ، فهو يحتاج الى تحليل خاص ، وعلى الأقل الى مقاربة تاريخية للنموذجين الهتلري والديغولي اللذين حرص سارتر على نقدهما . يضاف الى ذلك ان تصريح سارتر بأن « حديثه عن اليأس كانت نكتةً أو طُرْفةً لأن اليأس كان موضة العصر الدارجة مع كيركجارد » Kierkgaard ، هو تصريح بالغ الخطورة . فمن جهة لا يمكن أن يُعزى فكر اليأس والفشل الى كيركجارد أو أي فيلسوف بمفرده ، ومن جهة ثانية ان تأثر سارتر به وبهيدجر وهوسرل وهيغل ليس مجرد زي فلسفي ،موضة فلسفيّة . ان الفتى جان - بول لم يخُف رغبته في أن يكون هيغل عصره ، ولا في أن يفيد من أدب اوروبا وأميركا وفلسفة ألمانيا وجدليّات ماركس وجنسيّات فرويد . ومع ذلك ، فان ادعاءه المتأخّر بأن وجوديته تشبه زياً فلسفياً ، لا يمكنه أن يقنع أحداً من المطّلعين على مسار حياته وتكوين فكره . ولا يكفي أن يوضح سارتر بأنه شخصياً لم

يأس أبداً طوال حياته ، فماهيّة الفشل التي نتناولها هنا لا تقوم على التحليل النفساني أو الاجتماعي لشخصيته أو لسلوكه ، انما نتناول مفهوم الفشل في فكره ، أدباً وفلسفةً . ان سارتر الـذي اكتشف اليأس في الآخرين ، لا يعلن انتماءه الى هذا الفشل . لكن في الآخرين أيضاً يمكن اكتشاف الأمل ، واذا كان سارتر لا يصنف نفسه آمـلاً أو يائسـاً ، ويرفض صفـة اليأس ولا يعلن لنفسه صنعة الأمل ، فانه موضوعياً كان قادراً على رؤية النقيض الحقيقي لليأس حتى إذا كان لا يرغب في تسميته أملاً . إنه يعزو تأثره بصورة اليأس عند كيركجارد على الرغم من كونه لا يحبُّـه أبداً . من المستغرب انه يتأثر كاتب فيلسوف كجان ـ بول سارتر بفيلسـوف يكرهـه ، وعـذرُه في ذلك انـه يجـاري « الموضـة الفلسفية » . فكان « لزاماً » عليه أن يدخل في منظومته الفلسفية هذه الموضـة ، لوقـتٍ ما . ثم انـه يعلن ان هذه النزعـة الكيركجاردية وجدها لدى كثير من الفلاسفة سواه . وهكذا يبرّر سارتر لنفسه التزيّ بزي الوجودية ، في حين أنّه كان يبحث عن فلسفة الوجود ؛ ثم يبرّر تأثّره بكيركجارد بأنه أمـرٌ طبيعـي لأن كاتب ـ الفيلسـوف المبتـدىء يأخـذ عن سواه ، الـكلمات أو كار ، ثم يتخلّى عنها عندما يجدُها بدون مضمون ـ بالنسبة على الأقل .

إذن اين ينتهي اليأس السارتري وأين يبدأ الأمل ؟ انه سؤال ساذج ، سيبقى بدون إجابة . لأن تداخل الأمل واليأس في فكر سارتر يحجبان عنّا صورة الفشل الوجودي الذي تتلازم ماهيّته مع الإنيّة Ipséité الوجودية .

الفصل الثاني : فلسفة القلق والإغتراب

■بعيداً عن مانويّة الوجود الخائب والوجود الصائب ، الوجود الكوني ، والوجود الذئوري ، الوجود المأمول والوجود الميؤوس ، تتراءى ملامح القلق الذي من شأنه ان يضيء لنا بعض معالم الاغتراب الوجودي المعاصر .

لقد شدّدنا على أن جان ـ بول سارتر يحمل ، فيما يحمل ، قلق الثلاثينات والأربعينات في أوروبا ؛ قلق ما بين الحربين ، وما بعدهما . والحرب كمصدر للفشل ، كإحباط ثقافي ، كدمار سياسي وعسكري وأخلاقي ، يعيشها سارتر من داخلها ، من داخل الجحيم بالذات . ولكنه ، مرّةً أخرى ، يعزو القلق الى مصدر ألماني ، مارتين هيدجر هذه المرّة . ومن التبسط ردّ مفهوم اليأس الى كيركجارد ، ومفهوم القلق الى هيدجر ، ومن المبالغة تبرير ذلك بالقول انه ـ أي سارتر ـ لم يتعرض لأزمة قلق ، ولا

لأزمة يأس . إن الانسان الحيّ لا يخلو من أزمات قلق ويأس ، ولا نريد أن نتوقّف عند أزمة العصاب التي أصابته سنة 1935 لمدة ستة أشهر ، وما رافقها من هلوسات وتخيُّلات . لكننا لا نعرف كيف يمكننا مجاراته في اعتباره مستورداً لهذه المفاهيم الأساسية في فلسفة ما بين الحربين ، وبالتالي لا نعرف كيف سنستوعب كل تجربته المبنيَّة على هذه المفاهيم المأخوذة من مصادر تحتاج بلورها الى بحث آخر ؟

لا ينكر سارتر مروره بتجارب « حزن ، سأم أو تعاسة . . . » ، لكنه ينكرُ معاناة القلق واليأس . إذن ، لماذا ادخال هذا القلق الوجودي المأخوذ عن الآخرين ؟ وبالتحديد ما هو مغزى هذا الإغتراب الفلسفي المنقول ؟

يتشدَّد سارتر في خصوصيته فكره « فكري هو فكري تماماً » ، أما باب اليأس الذي يندرج تحته هذا الفكر فهو بابٌ « غريب » . فهل هذا يعني ان ثمَّة مجالاً للشك في مصداقية أو شرعية هذا الفكر الوجودي ؟ يعلن سارتر ان أهم فكرة بالنسبة اليه هي فكرة الفشل ، الخيبة . ان الفشل السارتري متعلّق « بما يمكن تسميته الغاية المطلقة » .

نعود هنا الى أواليَّة الفشل الوجودي ، متجاوزين مقولتي

اليأس والقلـــق ، مسلّمـــين بأنهما مأخوذتـــان عن كيركجـــارد وهيدجر . إذن ماذا يبقى للفكرة السارترية عن الوجود ؟

لا بد لنا من التشديد مجدداً على مفهوم الإغتراب الفلسفي الذي يعانيه سارتر وسط هذا التغيرّ الأوروبـي المدمّـر . فما حدث في أوروبا من حروب ذهبت ضحيتها عشرات الملايين يعنـي العالـم بأسره ، ولكنـه يعنـي مباشرة الأوروبيين ، وفي مقدمتهم هذه الأنتيلجنسيا التي وعت المأسـاة ان لم نقُـلْ إنها عاشتها تماماً . فالتغيرُّ الحاصل في أوروبـا هو تهافـت من دور الأمبريالية الأوروبية العظمى ، دور الثقافة الأولى ، دور القوة الفاعلة ، ذات الغاية المطلقة ، الى دور الامبريالية الوسيطة بين القوتين الكبيرتين وبين بقـايا هذا العالـم الثالـث النـاهض من دمائه ، والى الثقافة التوفيقيّة ، وأخيراً الى دور القوة التابعة من خلال حلفي الأطلسي ووارسو . لقد تغيرّت أوروبا ، ودمارُها بدلّ دورها التقليدي من أساسه . فالقارة الديمقـراطية العتيقـة أصبحت خارج تاريخها المحركّ ، تنتظرُ مَنْ يحركُها . هذا هو بنظرنا المُناخ العام الذي جعل كتاب ومفكّري أوروبا في القرن العشرين يعانون اليأس ، القلق ، الإغتراب . أما لعبة مَنْ نَقلَ عن مَنْ ، ومن تأثّر بمن ، فإنها لعبة لا تفسرّ الوقائع الثقافية ولا

تجعلنا نعي دوافعَ مواقف سارتر وسواه . إذن من الواضح ان الإغتراب الفلسفي - الوجودي الذي أفصح عنه سارتر بدون مواربة وبدون تردد ، موجود في صُلب الحضارة الفرنسية المدمَّرة في الحرب ، كما هو موجود عند جارتها الألمانيَّة . وسواء علينا الأخذ بما يقوله سارتر أو رفضه . فالأهمّ عندنا هو أن نتمكّن من اكتشاف معيارية Critériologie للفلسفة الوجودية بوصفها فلسفة اغترابية . فالوجود يعني فيها يعنيه بقاء ، تواصل الفعل الانساني . ولا يُعقل ان يتواصل الفعل الانساني مشدوداً فقط الى الفشل ، اليأس ، السقوط . لهذا فان معيارية البقاء هي معيارية تناقضية تتضمن النجاح والفشل معاً كامكانين للفعل الانساني ، وكذلك هو حال التلازم بين الوجود والخلود .

1 - يعلن سارتر ان لكل انسان غاية اعلائية أو غاية مطلقة ، ووراء هذه الغاية توجد غايات نظرية أو عملية آنية يحاول كل انسان من خلالها التوصل الى تحقيق قضاياه التربوية ، السياسية الخ . وبالتالي وراء هذه الغايات يضع سارتر غاية الغايات ، التي تعتبر معياراً لقيمة ما يتعلق بها من غايات نسبية ، وهذه الغاية الأخيرة ، المطلقة ، تتباين من إنسان الى آخر ، وتحتفظ بخصوصيتها الإطلاقية . والأمل موصول

بها ، كما ان الفشل الحقيقي يقترن بها وحدها .

2 ـ الاّ ان سارتر لا يستطيع الجزم بحتميّة هذه الثنائية (الأمل والخيبة) التي تستقطب القيمة ، الماهية الفلسفية لمفهوم « الغاية المطلقة » :

أ ـ فمن جهة اذا جزم ان حياة الانسان هي خيبةٌ وفشلٌ فمعنى ذلك ان الانسان محكوم مسبقاً بتشاؤم مطلق ؛ وهذا ما لا تدّعيه فلسفة سارتر ، لا سيما في كتابه « الوجود والعدم » ؛

ب ـ ومن جهة ثانية ، لا يجزم سارتر أن حياة الانسان هي نجاح أو أمل ، لكنها مع ذلك تنمازُ بميزة خاصة ، لاحظها سارتر منذ 1945 ، أي بعد حرب التدمير والتغيير في أوروبا ، وأكّدها مؤخراً في حديثه للنوفيل أوبسرفاتور : « الأمل معناه انني لا أستطيع مباشرةَ أيِ فعلٍ دونَ الاعتقاد بأنني سوف احققه » . هذا الربط السارتري بين العمل والأمل هو ربط تقليدي ، لكنّه مع ذلك لا يأخذ سمة القيمة الدائمة ، الراجحة على سواها من قيم الفعل الانساني الأخرى ، الا بقدر ما يتلازم الأمل مع طبيعة الفعل الانساني . وبتعبير آخر : « اذا كان الفعل أملاً في آن واحد ، فلا يمكنه من

حيث مبدئه ان يكون موجهاً نحو الفشل المطلق الأكيد » .
ويضيف سارتـر أنّ في الأمـل ذاتـه نوعـاً من الضرورة :
« الأمل بوصفه علاقة الانسان بغايته ، وهذه علاقة تكونُ قائمةً حتى وان لم تتحقق الغـاية ؛ هذا هو الأمـرُ الأكثـر حضوراً في أفكاري » . ويميّز سارتر بين مستويين لتحقـق الأمل : المستوى الميتافيزيقي لتحقق الأمل المنشود حيث يمكن للفعل الانساني ان لا يبلغ غايته الأخيرة ، المطلقة ، فينقلب الى فشل ؛ والمستوى الانسانـي لتحقـق مجمـوع الأفعال التـي يمـكن في نهايتهـا الحـكم عليهـا بالنجـاح أو بالفشل . ومن هذه الجهة يقـارن سارتـر نفسـه ، خطـأ ، بشكسبير أو بهيغل فيرى نفسه فاشلاً ، خائباً : الاّ انه يعتبر هذه المقارنة لا معنى لهـا وجـودياً ، لأنـه ليـس هو هذا ولا ذاك ، انه سارتر ذاته ، وسارتر الكاتب يعتبر نفسه ناجحاً ككل .

- على صعيد فلسفي آخر ، تبدو ثنائية الوجود ـ الخلود تطرحُ نفسها كمعـارٍ آخـر لماهيةِ البقاء ومفاهيمه الوجوديّة وما بعد الوجودية . هنا يكشف سارتر جانباً خطيراً من حياته ومـن رؤيته الفلسفية ؛ ذلك انّه حين ترك مفهوم الوجود يستهدفُ

حالة الخلود ، واعتبر ان فكرة الخلود هي الهدف الأخير للكتابة مثلاً ، انما كان يخرج من الواقع الى الحلم . ولكن ما هي المسافة الفاصلة في الوجود المعاش ، بين الواقع وحلمه ؟ اليأس وأمله ؟ الموجود وخلوده ؟ كان بول فاليري يذهب الى ان الحلم أغنى من الواقع ! ولولا ذلك التخييل لما استطاع سارتر ان يضع هذه الآلاف من الصفحات الفكرية والنّقدية . فالرؤية الفكرية تستهدف البقاء ـ تجريداً وخلوداً . والوجود هو غاية الوجود الآخر ، كأن غاية الوجود في الخلود . ويؤكد سارتر ان « الخلود موجود ، لكن ليس على هذا النحو » . الخلود ليس وجودياً عادياً ، انه مفهوم أخلاقي . وكل فعل انساني ترافقه افكار معينة ، منها فكرة الخلود ، التي تضفي عليه الشبهات والاضطرابات ، كما يعتقد سارتر . وأما الكتابة بذاتها ، كتابة سارتر هنا ، فلا تستهدف الخلود ، لأنها بنظره هي « عمل اجتماعي » لا أكثر . لكن هذا « العمل الاجتماعي » في احدى مراحله (انتقال الفكر من الكاتب الى القارىء من خلال الكتاب) يقوم على التواثق والتحابب بين الطرفين ، الاّ ان الكاتب يرمي من وراء كتابته الى الإفصاح عن رغبة

وجودية . هذه الرغبة يعتبرها سارتر بمثابة « الكيفية الأخلاقية » التي تعني اننا نبحثُ عن شيء آخر غير الكيف الالهي أو الكيف الذاتي ، Causa sui ، اننا الى حدٍ ما ، نبحث عن شيء « بلا كيف » ، اذا صحّت لنا هذه الإستعارة من الفلسفة العربية ، بمعزلٍ عن خلفياتها المعتزلية .

لكن مسألية الخلود فلسفياً تعود عند سارتر الى هذا المفهوم الخاص للموجود كعلة ذاته ؛ المفهوم المُجتلب من الارث الفلسفي الديني . يوضح سارتر ان ارثه هذا يمتدُ من « المسيحية الى هيغل » ، وهذا امتداد تاريخي ، ملازم لوضعيته ، لموجوديته في نطاق فرنسي أوروبي محدّد . وبالتالي ينفي توصّله تاريخياً الى التراث الشرقي مثلاً . ومما يلفت الانتباه ان جان ـ بول سارتر المنتمي الى ارث مسيحي ـ جدلي يُعلن رغبته في الانقطاع عن الأخذ بمفهوم الانسان ـ الإله ، الانسان سبب ذاته ؛ ويضيف ان الأخلاق التي نبحث عنها ونأخذ بها ليست مرتبطة بالمسيحية وتراثها وغاياتها . انها اخلاقية مختلفة ، متصلة برغبتنا في الوجود وبرغبتنا الاجتماعية . ويحدّد سارتر مفهومه للمجتمع تحديداً نافياً : « ليس المجتمع هنا هو الديمقراطية ، او الديمقراطية ـ

الملفقة في الجمهورية الخامسة . إن المقصود بالمجتمع هو علاقة أخرى بين البشر أنفسهم . والمجتمع ليس هو العلاقة الإجتماعية ـ الاقتصادية التي كان يتصورُها ماركس » . ويرى سارتر : « ان هذا البحث عن غايات اجتماعية حقيقية للأخلاق يسير جنباً الى جنب مع فكرة اكتشاف مبدأ لليسار كما هو موجود الآن . اليسار الذي تخلّى عن كل شيء ، والذي صار مسحوقاً الآن ، تاركاً النّصرّ ليمين بائس » .

إذن ، بعد استطلاع ماهية الفشل انسانياً وغيبياً ، وبعد الدوران في مغاليق لعبة الأمل واليأس ، المحكومة بأوالية الموت ، هذا العدم الخفي ، الذي يرافق الحياة من داخلها كما الشمس ، يفصحُ سارتر عن الغاية الأخلاقية للوعي الفلسفي : إنها بدون شك غاية سياسية في نهاية الأمر ، لكنها ليست سياسية عادية ، إنها سياسة تجاوزية لكل ما هو قائم يميناً ويساراً ، ومشروع رؤية سياسية لمستقبل إنساني « ثوري » .

■

الفصل الثالث : الأخلاق والوعي

■ لا تخفى صلة الأخلاق بالوعي في الفلسفة الوجودية ؛ واذا كانت الأخلاق تتعلق بالسلوك ، وقيمه ، وبمعايير العلاقات

الانسانية ، فإن الوعي وجودياً هو وعي أخلاقي في النهاية .
والأخلاقية السارترية قوامها التأكيد على أنّ كل وعي له بعدُهُ الإلزامي ، البعد الوجوبي ، أو بُعد الواجب . فالأخلاق هي مضمون الفعل الانساني ، ومثال ذلك « ان الفعل الذي أريد القيام به يحتمل نوعاً من الإلزام الداخلي الذي هو بُعْدٌ من أبعاد وعيي . ولا بد لكل وعي من القيام بما يقوم به ، ليس لأن ما يقوم به هو صحيح الى هذا الحدّ بل على العكس لأن أي هدف يرمي اليه يظهر في الوعي ، وكأنه ذو صفة مستلبة ، وهذا بنظري هو منطلق الأخلاق » . ومما يؤخذ على فلسفة سارتر انها أعتبرت الانسان في جوهره فرداً تحت الوصاية وان حريّته ليست حريةً كاملة ، لأنها صادرةٌ عن انتداب وتفويض ، فكأنها حرية مُنتدبة «Liberté mandatée» ، حرية مستلبة ، حرية مصادرة .

فيرى سارتر إن حَجْزَ الحرّية ، وسلبها ومصادرتها تعني الشيء نفسه . ومكمن الصعوبة ، عنده ، هو أن الأخلاقيات القديمة والكلاسيكية خاصةً من أرسطو الى كانط ، لم تعرف أين تضع الأخلاق في الوعي . فيتساءل سارتر : « هل الأخلاق ظهور ؟ هل نعيش أخلاقياً كل الوقت ؟ هل هناك لحظاتٌ لا نكون فيها أخلاقيين دون أن نكون لا أخلاقيين في وقت واحد ؟ وإذْ نأكل

قطعةً أو نشربُ كأساً نبيذاً ، هل نشعر بالأخلاق أو بالا أخلاق أو لا نشعر بشيء من كل ذلك ؟ أضفْ الى ذلك اننا لا نعرف أيضاً ما هي العلاقة بين الأخلاق التي غالباً ما يدرسها الناس ويعلمونها لأولادهم بوصفها أخلاقاً دائمة ، وبين الأخلاق في الظروف الاستثنائية . برأيي لكل وعي هذا البعدُ الأخلاقي الذي لا نحلّله أبداً والذي أرغبُ في تحليله » .

من المعروف والواضح اذن ان سارتر يحدّ الوعي بالأخلاق ، ويحدّ الأخلاق بالحرية « المصدر الوحيد للقيمة » . ويلاحظُ هنا ان سارتر يبحث عن تحديد الوعي والأخلاق على نحو مختلف : « كنت أبحث عن الأخلاق في وعي بدون مقابل ، بدون آخر (أفضل آخر على مقابل) ، واليوم أعتبرُ ان كل ما يظهر كأنه وعي في لحظة معينة هو بالضرورة مرتبط ، وغالباً متولّد من حضور وحتى من غياب وجود الآخر . وبتعبير آخر : كل وعي يبدو لي حالياً انه في آن واحد يكوّن ذاته كوعي ، وانه في وقت واحد هو وعي للآخر ووعي لأجل الآخر . وان هذا الواقع بالذات ، هذا الكائن بذاته الذي يعتبر نفسه كذات بالنسبة الى الآخر ، والذي له علاقة مع الآخر ، هو الذي اسميه الوعي الأخلاقي «La conscience morale» . ان كل وعي ، في

المنظور السارتري ، هو اذن وعي أخلاقي ، لأن كل وعي متعلّق بالآخر ، وكل علاقة بالآخر ، كل ردٍ عليه وصراع معه ، هي علاقة أخلاقية . اننا لا نستطيع ان نكتنِه كل أبعاد نظرية الأخلاق ـ الوعي ، عنده ، دون التوقف عند نظرية الآخر ، فلسفة الغير اذا صح التعبير . فمما يلاحظُ مثلاً ان سارتر يترك لكل فرد هامشاً عريضاً من الاستقلال ، هو هامش مأمول أكثر مما هو بعد واقعي ، تاريخي . وهذه الملاحظة تصحُ بشكل خاص على كتابه « الوجود والعدم » . وماهية فلسفة الآخر هي ان علاقة جديدة ستقوم بين الأنا والآخر : الأنا ليس بوصفه « كلاً » مقابل الآخر بوصفه « كلاً آخر » . فالعلاقة أنا ـ الآخر ليست علاقة بين « كلّين » منغلقين : انما المقصود هو ان علاقة كل فرد بالآخر ، تسبق تكوين « الكل المنغلق » «Le tout fermé» أو انها تحول دون قيام هذا الكل المنغلق أو بالأحرى دون انغلاق كل منا فيما يسمى « الكل » الذاتي والكل الغيري ، الموضوعي . ويصل سارتر الى القول : « ان كل وعي بحد ذاته ، كل فرد بذاته كان مستقلاً استقلالاً نسبياً عن الآخر » . ويضيف : « لم احددْ ما أسعى لتحديده اليوم : تبعيّة كل فرد بالنسبة الى جميع الأفراد » ؟ فما هي هذه التبعية العلائقية التي

يراها سارتر الآن ، بعد الحاحه المتواصل على علاقتي الاستقلال والحرية ؟

انها تبعية مميزة . فهي ليست تبعية استرقاقية ، عبودية . بل هي تبعية حرة بذاتها ، ذلك ان السمة المميّزة للأخلاق الواعية هي ان الفعل الانساني متأتٍ فيها عن اختيار حر . فما هي اذن علاقة الأخلاق هذه بالسياسة ؟

أ ـ الأخلاق والسياسة

ربط سارتر في أدبياته وفي مسالكه بين الأخلاق والسياسة ، معتبراً ان الغاية الأخلاقية الاجتماعية هي في النهاية غاية سياسية . وهذه الغاية جديدة بقدر ما تطمح نظرياً ، على الأقل ، الى ادّعاء تجاوز اليمين واليسار معاً . فمقابل اليمين البائس يضع سارتر اليسار المقهور او المتقهقر لأنه متراجع عن الأهداف العليا التي يكون بها يساراً . لهذا فان التهافت السياسي ، بمنظور سارتر ، هو تهافت أخلاقي ؛ وعليه فلا بد من اعلان مبادىء جديدةٍ ليسارٍ جديد . ان سارتر يعلن نفسه ضد اليمين الذي يصفه بأسوأ النعوت ، وفي الآن ذاته يعلن نفسه ضد يسارٍ موضوعٍ أمام خيارين لا ثالث لهما : فهو اما ان يموت فيكون ذلك موتاً للانسان الذي يعلّق أمله على اليسار

بالذات ؛ واما أن يتجدَّد وفقاً لمبادىء جديدة . وهذا الخيار الثاني هو الخيار السارتري المُعلَن . الخيار الذي يحاول الجمعَ بين البحث عن أخلاقية جديدة و اكتشاف المبدأ الحقيقي لليسار .

1 ـ في المبدأ اليساري

■ لكن ما هو هذا المبدأ الحقيقي لليسار الذي يدّعيه سارتر ، وبالتالي ما هو المبدأ الباطل الذي يرفضه ويعلن عليه حربَهُ التجاوزية ؟

انه مبدأ متعلّق من جهة بالرغبة الاجتماعية القائمة على الرغبة الوجودية ، ومتعلّق من جهة ثانية بحالة الأمل التي أعلنها سارتر في أيامه الأخيرة ، نقضاً او توضيحاً لكل موروثة الثقافي والسياسي والأخلاقي . اذن المبدأ الحقيقي المنشود هو مبدأ مثنويٌ : انه اجتماعي وميتافيزيقي . لكن كيف تقوم العلاقة التاريخيَّة بين ما هو اجتماعي (السياسة) وما هو ميتافيزيقي (الأمل كأساس جديد لأخلاقية واعية) ؟ هنا يمكن العودُ مجدداً الى مفاهيم سارتر للتحقق ـ نسبية النجاح ، نسبية الفشل ـ والتجاوز التاريخي للتحققات البشرية بحيث تظهر أمامنا

ضرورة الايمان بالتقدم . ان حركة التاريخ البطيئة تلغي كثيراً من أفكارنا واعتقاداتنا وآرائنا ، لكن الوعي البطيء هذا يُبقي منها أيضاً ما يحتاج اليه الناس في حياتهم المقبلة .

ويترتب على هذا الموقف النقدي ان كل جنوحٍ الى انحياز حزبي ، وان كل حزب للأفكار وللمبادىء ، هو بنظر سارتر عمل مرفوض ، ومسيء . لماذا ؟ « لأن الأفكار المتنزّلة من فوق تُلحِقُ الأذى بشكلٍ ما يُفتكرُ به تحت . وهذه الطريقة ـ التنزيل الفكري ـ هي الأفضل لصنع فكر بليد . لأنه ، تحت ، يجب صنع الفكر . ولا يجوز التوقع او التبصر انطلاقاً من فوق . لهذا كرهت فكرة الحزب بالذات منذ سن العشرين . ولا بد من الإعتراف ان حزباً ما ليس له حقيقة ولا يحلم بأن تكون له حقيقة : وانه ذو أغراض ، مقاصد ، ويسلك طريقاً معينة : ورفقة الدرب تعني بالنسبة اليّ بالتحديد النموذج الذي يحاول الإفتكار بالحقيقة من خارج الحزب وذلك على أمل ان الحزب سيستخدم هذه الحقيقة » .

لقد تعلّق سارتر المثقف من خلال مفهوم « رفقة الأدب » بنموذج الحزب الشيوعي الفرنسي ، بنموذج الحزب الذي يحتاج ، في نظره ، اليه كمثقف أي يكون هذا الافتراض الاستعلائي

هو الـذي سيحـكم منـواليّة النـزاع بـين المثقف السارتـر ي والنموذج الحزبي الـذي يراه سارتـر ، في آخـر أيامـه ، كأنـه « نموذج فاشل » . ولقـد تنبـأ سارتـر بأن الأحـزاب ، اليمينية واليسارية ، هي في النهاية شيء واحد ، وان الأحزاب اليسارية بعـد 20 أو30 سنـة لن تبقـى على ما هي عليه ، وان اليســار المقبل ، الجديد ، سيتجسد في « حركات جماهيرية لأجل غايات محدّدة وخاصة » .

2 ـ حاجة المثقّف الى الإلتزام الحزبي

■ ربما يبالغ سارتر في تفسيرهِ التبسيطي لالتزامـه الحزبـي العابر الذي وصفـه بأنّـه « رفقـة درب » عامـي 1951 و1952 وتوجّهُ بزيادةٍ للإتحاد السـوفياتـي عام1954 . فهـل صحيح ان سارتـر التـزم بالحـزب الشيوعـي الفـرنسي لأنـه كان موجـوداً وحسب ، فكان لا بد من علاقة « أخلاقية » بـ « السياسة » ، وكأن « الوعــي الأخلاقــي » وقفٌ على المثقف و « الموقف السياسي » هو وقفٌ على الحزب ؟ ان معالجة العلاقة بين المثقف والحزب ، الثقافة والسياسة ، تحتاج الى تعميق ، ولا يمكن لهذا التبسيط الأيديولوجي الذي يلجأ اليه سارتر أن يكون مقنعاً أو كافياً .

يتشدَّد جان ـ بول سارتر في الإصرار على تمايزه الفكري عن الحزب : ان حزباً ما ، مهما تكن فلسفته ، لا يمكن أن يتحوَّل الى حزب فلسفي ، وكذلك فإن مثقفاً أصيلاً مهما تأدلج لا يمكن أن يتحول الى داعية أيديولوجي . وان هذه القرابة بين الفلسفة والأيديولوجيا ، بين المعرفة الواعية والايمان الإنقيادي ، بين العمق والبداهة ، لا يمكن سحبها أو اسقاطها على علاقة المثقّف والحزب بدون تأملات نقدية ساطعة . فلا يمكن للحزب خاصة الماركسي ، العلمي اليساري ، التطوري أو التقدمي ، ان يأخذ على المثقّف فلسفتَهُ العميقة ، لكنَّه في النهاية يمكنه أن يأخذ عليه رؤيته التاريخية ، مشروعَهُ الأخلاقي ، والأغراض الاجتماعية ـ السياسية التي يخدمُها في نهاية الأمر . وفي هذه المُدافعة السارترية عن موقع المثقف من الحزب الا نسمع صوت الحزب يدافع عن موقفه من المثقفين ـ المتهمين عادة بالتلبذب والانتهازية والكوسموبوليتية وبما لا ينتهي من التهم الأيديولوجية المعروفة .

ان المأخذ السارتري المباشر على الحزب هو كونه يتقدَّم أو يتوجَّه بما يسمِّيه « أفكاراً ملفَّقة » يعتبرها الحزبُ انها هي الحقائق . والحال ، فلماذا شعر هذا المثقف السارتري بالحاجة الى الإلتزام الحزبي ، الى الإلتصاق بصخرة سيزيف الجديد ،

الصخرة الستالينية للحزب ، بعد ما كان ادّعى الخلاص من « صخرة بولس » التي أقام عليها الفادي كنيستَهُ ؟ يجيب سارتر كان المطلوب وقتذاك هو ايجاد مستقبل للمجتمع ،وكان لا بد للمجتمع ان يتغير فلا يعود ذلك « القرف » الذي صار عليه في كل مكان . ويضيفُ : « لم يخطر ببالي انني سأبدِّل العالم بنفسي وبفكري الخاص ، لكنني كنت أفرّق بين القوى الاجتماعية التي تصرّ على المضي قدماً ، وكنت أرى أن موقعي هو في صفوفها » .

هنا يظهر اعتراض على الانتقال السارتري من الاستقلالية المفرطة التي أضفاها على المثقف الى التبعية الحرّة التي ظن ان المثقف يمكنه أن يمارسها داخل الحزب فيكون فيه وضده في آن ـ رجل في البور ورجل في الفلاحة . ويظهر اعتراضٌ آخر قوامه أن فلسفة اليأس التي تتضمنها الأيديولوجية السارترية ـ من خلال كتاباته على الأقل ـ تتناقض مع الأهداف المنشودة جماهيرياً . فهل كان بإمكان سارتر عدم الإصطدام بالحزب من موقعه المعروف ؟ لا يخفي سارتر حاجته الى الحزب ، الى الناس المجتمعين كقوة تتهيأ لهز الجسم الاجتماعي ونقضه وتغييره . وعليه ، كان المثقف يبدو بحاجة الى عضلاتٍ لأفكاره : هذه

العضلات هي عضـلات أعضـاء الحـزب الـذين يناضلـون . وبالتالي تبدو السارترية متقاربة ، هنا على الأقـل على مستـوى نظرية المجـاميع التـطبيقية ، مع الماركسية . وأكثـر من ذلك ، يبـدو سارتـر كأنـه يأخـذ عن ماركس صورة الغـاية الأخـيرة للتاريخ ، صورة الطبقة العاملة المكلّفة باكمال ما قبل التـاريخ الانسانـي ـ التـاريخ يكملـه العمّال ، هؤلاء المستضعفـون في الأرض . ويعترف سارتر بهذا المأخذ الماركسي ، لكنه ينفصـل عنه مجدداً ، بالعودة الى نظرية الفشل ، فيذكّرنا بأن الرفاقة ، الأخوة المنشودة قد انقلبت الى ارهاب ،الى رعب ، والفشل عنده لا ينصـبُّ اجتماعياً على امتنـاع الخطـاب السياسي وتحققـه في مشروع سياسي . يقـول : « ان هذه الانتصـارات الجـزئية ، المحصـورة ، الصعبة التجزيء والتحديد ، التي قام بها البشر من خلال العمل سوف تحقّق تقدماً ، وذلك على الرغم من انتقالها من فشل الى فشـل . هكذا فهمـتُ التـاريخ دائماً » . لا حياة بدون غاية ، عليا ، رفيعـة ، أخـيرة . بدون هذه الغـاية ، يتساءل المثقف : لماذا نعيش إذن ؟ فهـل يكفـي تقـريرُ الغـاية لتفاهـم المثقف والحزب في المستقبل ما بعد السارتري ؟ ان المثقف والحزب يمرّان في الانسـان ، هما منـه ، لأجلِـه وإليهِ . وفـكرة الغاية هي فكرة انسانية ، والتاريخ الغائـي هو تاريخ الغـايات

البشرية ، المتمرحلة بالطبع ـ اننا لا نعرف اذا كان ثمة نهاية أخيرة للتاريخ ، وجدلياً لا يتناهى التاريخ لا يتناهى النوع البشري !

3 ـ الانسانية واسطورة اكتمال الانسان

■ السياسة هي موضوع الإنسان . لكن الانسان غير مكتمل ، غير جاهز في منظور سارتر . الإنسان يصارع ، يقاتل لأجل الوصول الى حالة انسانية ، الى علاقات انسانية ، الى تعريف للإنسان . وهذه المعركة بدورها تحتاج الى تحديد : « إن غايتنا هي التوصل الى جسم حقيقي متكوّن حيث يصير كل شخص انساناً وحيث تصبح المجتمعاتُ انسانيةً أيضاً » . لكن سارتر قبل1939 كان يصف الإنسانية بـ« القرف » ، ثم انه بعد عدة سنوات عقد مؤتمراً صحفياً تساءل فيه عما اذا كانت الوجودية مذهباً انسانياً ؟ وأجاب انها مذهب انساني . ثم انّه بعد ذلك أيضاً إعتبر ان « الإنسانية » في ظروف الحروب الاستعمارية هي ستر لعورة الاستعمار . وفي العام1980 عاد سارتر الى القول بإعلاء الانسان ، ويصنعه في اطار هذه الانسانية . فما هي المواصفات والمفارقات التي يصحُّ إطلاقها على فهم سارتر للانسانية ؟

أ ـ لا يحبّذ جان ـ بول سارتر الإنسانية التي تنحصر في نطاق الأنوية(*) : فتكون الإنسانية نموذجاً لإعجاب الانسان بنفسه ؛

ب ـ ولكن الانسانية الحقته هي طريقة الانسان في الحياة ، في الكون أو الوجود ، وهي علاقته مع قريبه ، ندّه ، وهي أخيراً طريقة وجوده الذاتي ؛

ج ـ انّ الانسانية غير مكتملة ، لأن البشر ، كما يراهم سارتر ، هم بشر ناقصون Sous-hommes أي انهم كائناتٌ لم يتوصلوا الى غايتهم ، وقد لا يبلغونها أبداً ، لكنهم يسيرون اليها ؟

د ـ هل البشر هم « كليّات متناهية ومغلقة » ؟ اذا كانوا كذلك فإن الانسانية تكون ممتنعة في عصرنا . لكن اذا اعتبرناهم بشراً ناقصينَ يملكون مبادىء انسانية هي في الواقع بعض البذور التي تنطلق نحو الانسان ، وهي متقدمة على الكائن نفسه الذي هو الانسان ـ الناقص ، فعندئذ سيمكن القول

Egoïsme*

ان علاقة الانسان بالانسان تدعونا من خلال المبادىء المفروضة اليوم الى شكل من أشكال الانسانية .

هـ ـ اذن الانسانية هي ، جوهرياً ، اخلاق العلاقة مع الآخر ، انها توكيد واعٍ للانسان .

و ـ أخيراً ، ان « الانسانية لا يمكن تحقُّقها ، وعيشها الاّ من قبل الناس الذين يدفعوننا ، نحن الذين نعيش في مرحلة سابقة ، نحو الناس الذين يجب أن نكونهم أو الذين سيكونون خلفاءنا ؛ فنحن لا نحيا الانسانية إلا من خلال أفضل ما فينا أي بواسطة جهودنا الرامية الى أن نكون أعلى من ذواتنا في دائرة البشر . . . » .

ب ـ الأخوية والراديكالية

■ إن الإنسانية كما أعلنها سارتر بتناقضاتها وتوافقاتها تصبُّ حكماً في مصبات النَّهر المسيحي للفلسفة الأوروبية . فالانسانية الوجودية هي ، عند سارتر ، أخويةٌ جديدة . بل ربما تكون محاولة لإحباط الماركسية الطبقية ـ بإعلان الايمان بها لتجاوزها وليس لتحقيقها ـ ، وللنظر في مستقبل أوروبا الما بعد مسيحية والما بعد ماركسية . ليس لنا أنْ نتعجَّل صورة أوروبا

السارترية ، إلاّ ان اكتشافه لأصول الوعي الأوروبي ، وتشديده على المضمون الأخلاقي للوعي السياسي والحضاري ، وبحثه عن مبادىء ثقافة جديدة (تحت شعار اليسار الجديد) ، إن كل هذه الأمور تضعنا ، عفوياً ، أمام صورة متقاطعة لأفكار رفضية ونقدية دافعت وتدافع عن قديم موروث دفاعاً مداوراً ، شجاعاً ، وقاتلاً في بعض الأحيان .

إن الانسانية المتجددة ، أو المرشّحة للتجدد في المشروع السارتري ، يريد لها قطبين جاذبين : قطباً مجتلباً من المسيحية - بدون كنيسة - هو قطب الإخاء والأخوية ؛ وقطباً مجتلباً من الماركسية - المردودة الى هيغل ، أي اليسار بدون حزب - هو قطب العمق الإنساني للوجود أو الراديكالية . فهل يمكننا الزعم أن سارتر الذي حلم طيلة 75 سنة أن يكون ، وحده ، ضمير عصر بكامله ، ما هو في الحقيقة سوى توتر حي لهذين القطبين المتداخلين ، حتى الإستتباع ، القطب المسيحي والقطب الهيغلي . وبالتالي لا مجال للقول أن سارتر ماركسي بمعنىً ما ، وانه فرويدي بمعنىً ما ؟ هنا أيضاً إغراءٌ بوصف التجاوز السارتري بأنه تجاوز توليفي ، بمعنى أنّه يأخذ الشيء ونقيضه ، ماركس وفرويد مثلاً ، ويسعى لتجاوزهما تحت ستار توليفي

(المجتمع والذات) . ومهما يكن في هذا الإغراء الفلسفي من دواعٍ عميقة ، فاننا لا نملك الإستسلام له . فهذه فرضيةٌ كبرى في البحث عن مرتكزات الخطاب الفلسفي ـ الأيديولوجي عند سارتر .

1 ـ ما هو التآخي ؟ ما هي المؤاخاة ؟

■ إن فكر سارتر التحليلي يعود بأشكال الأخوية الى جذوره الانسانية الأولى . ما هو الانسان ـ الأخ ، كيف يتآخى مع سواه ؟ وهل ثمة مجال لمؤاخاة بين البشر ؟

الإخاء مبدأ إنساني قديم ، فيه من المضامين الدينية والأخلاقية والإجتماعية ، وحتى السياسية ، ما يجعل من الصعوبة بمكان تعريفه وتبسيطه جدلياً . ويكتفي سارتر بمثال الأزمنة الحديثة ، حيث كان ثوار1792 في فرنسا وحتى كومونة باريس أخوة ، وفي الآن ذاته لم يكونوا أخوة ، لأنهم كانوا بنوع ما يخجلون ان يكونوا أخوة . لكنهم مع ذلك كانوا يعلنون انتماءهم الى الأخويةٌ . ويلاحظ سارتر ان تحوّل العناصر الثورية قبل1914 الى أحزاب هو الذي قضى على الإخاء الثوري : « الحزبُ هو موتُ اليسار » . ومعنى ذلك ان سارتر يريد العودة الى ما قبل فكرة الحزب ، الى المسرح البدائي للثورة الأخوية ما

قبل 1792 ؛ وهذا المشروع السارتري هو الذي فشل عملياً من خلال تجاربه السياسية المتطرفة منذ 1968 مروراً بتجربة « قضية الشعب » «La Cause du peuple» . ويدفع سارتر هذه التهمة بتبرير قوامُه ان « حربة اليسار المتقدّمة هي التي ماتت » أيضاً . ويعلن سارتر ان جوهر الموقف اليساري هو الراديكالية . فما هي هذه الراديكاليةُ اذن ؟

2 ـ الراديكالية السارترية

الراديكالية عند ماركس هي أخذ الأمور من جذورها ، والرادبكالي بالنسبة الى الإنسان هو أخذ أموره من أصولها الانسانية . وسارتر يجعل الراديكالية مقياساً ليسارية « اليسار » ولتقدمية « التقدم » . وكأنّنا به يعيدُنا الى قاعدة بروتاغوراس الشهيرة « الانسان هو أساس كل الأمور »(*) . ويلاحظ سارتر أمرين متعارضين :

الأول : إن دفع اليسار الى النهايات الراديكالية يعني الإسهام في القضاءِ عليه بشكل أو بآخر ؛

* L'homme est la règle de toutes chose»

الثانـي : إن الـراديكالية بذاتهـا تقودُنـا الى مأزق ، الى طريق مسدود ، وما قولنا بدفـع كل فعـل انسـانـي الى نهاياتـه الأخيرة ، بمعزل عن الأفعال الأخرى ، وبقطـع النظـر عن منطقها ومستلزماتها ، سوى قولٍ غبي ، وكفى !

ولا ينكرُ سارتر أنّـه أقـدم مراراً على قولٍ غبـي يجعـل من الـراديكالية شعـاراً ايديولـوجياً ، يسـتعلي به على يســارٍ أقــل راديكالية فكرياً ، لكنّه في الممارسة ربما يفـوق كثـيراً راديكالية سارتر الفعلية ، الملموسة . هنا نتساءل مع الرئيس الشيخ ابن سينا ـ اذا كانت السياسة هي الملموس ، وكانـت الفلسفـة هي المجرَّد ـ فكيف يتأتى لجان ـ بول سارتر أن يحاسب ملموسـات السياسة بمجردات فلسفيةٍ متعالية ؟

يوضـح سارتـر موقفـه بالقـول : إن الـراديكاليّة هي نيّة التوصل الى الغاية اكثر مما هي الغاية المنشودة بالذات . وهنا يفصل المجرَّد عن الملموس فصلاً تعسفياً ، فلا ندري بأية نزاهة موضوعية يمكننا إجراء مقارنة بين راديكالية فلسفية وراديكالية سياسية ؟ إننا لا نتّهم سارتر بالتلفيقيّة ولا بقصر النّظر ، لكنّه لا يخفي انه كان فيلسوفاً أكثر مما كان سياسياً يقيم العلائق بين

الأهداف المنشودة وبين تحققها التاريخي الملموس عبر القوى الاجتماعية (معيار الراديكالية في التاريخ البشري) .

يعود سارتر الى عمانويل كانط ، قافزاً فوق ماركس واليسار بأسره : « إن النّية ، كما يقول الأخلاق الكانطي ، هي الأولى ؛ والنّية هي التي ينبغي أن تكون راديكالية » . فأين يختلف سارتر مع القول الشريف « انما الأعمال بالنيّات ، ولكلٍ امرىء ما نوى » ؟

الراديكالية ، الجذرية الإنسانية ، عند سارتر هي المعنى الأعمق ، الأخير ، لفلسفة الإخاء . ويميّز سارتر بين إخاء الرعب وما يسمّيه الاخاء بدون رعب . فيرى مجدداً أن النّية هي ، بالضرورة ومن حيث تعريفها بالذات ، اكتناهُ الغاية . وما وصف النّية بأنها راديكالية سوى قولٍ آخر بأن الغاية راديكالية . إن الراديكالية تصدرُ عن النّية ، ولا تصدرُ عن الغاية المنويّة بالذات . ويوضح سارتر : « اعني بذلك : اننا غالباً ما نواجه في التاريخ افراداً أو جماعاتٍ يبدو انها تنشد نفس الغاية ، وانها تتحد وتقول نفس الشيء ، وشيئاً فشيئاً ندركُ انها تنشد غاياتٍ بالغة الاختلاف . وهي غايات مختلفة لأنه خلف ما يبدو أنه مشترك بينها كجماعات ، هناك حقائق هذه

الجماعات . . . » . إذن الراديكالية هي نشدان غاية مشتركة قوامُها الجمعُ بين النوايا المختلفة ، جمعاً يوحّد بينها على أفضل وجه وضمن الحدود الممكنة . وتحقق هذه الراديكالية ، هذه الغاية ، هذا الموقف الراديكالي للنية ، مشروط بعبور التاريخ . إذن الراديكالية هي عبْر تاريخية trans-historique ، وبهذا المعنى فهي ليست ملكاً للتاريخ ، لا تنتمي اليه : انها تظهرُ في التاريخ ، تعبُرهُ ولا تنتمي اليه . ويكشف لنا سارتر مفهومَهُ الدقيق لماهية العبْر تاريخي ،فيقول ان الإستيلاء على السلطة هو غاية تاريخية ، أما عبور التاريخ راديكالياً فهو أمر مختلف ، لأنه يعيدُنا الى إشكال الأخوية وصلتها بالراديكالية على مستوى السياسة .

3 ـ الشعب والديمقراطية

يبدو ان السياسة هي الغاية الأخيرة لكل فلسفة سارتر وأدبياته . فالثورة مثلاً تتضمن مفهوم الإخاء ، نيّة الأخوية الرامية الى تحقيق ذاتها داخل صيرورة التجذُّر ، أو ما يسمى بالديمقراطية المباشرة ، السيادة الواقفة مقابل السيادة الخائنة والديمقراطية التمثيليّة . والراديكالية تطرح كل مسألة الديمقراطية وحقيقة نسبتها الى الشعب . فيرى سارتر ان

الديمقـراطية تُدَرسُ بذاتهـا بقطـع النظـر عن كونها مبـاشرة أو مداورة ، تُدرس بمجملها من حيث هي علاقة أولى ، مبدأ أول يقوم على الإخاء . يقول سارتر : « الديمقراطية ، في نظـري ، ليست فقط شكلاً سياسياً من أشكال السلطـة ، ولا طريقـة في اعطـاء السلطـة ؛ لكنهـا حياة ، شكل من أشـكال الحياة . الديمقراطية حياة ، وعندي أن هذا الشكل بالذات ، ولا شكل سواه ، هو الـذي ينبغـي أن يكون في أيامنـا هذه طريقـة حياة البشر . ولا بد أن نعرف ما اذا كانوا يعيشون حالياً ديمقراطياً وفي الديمقراطية ، وماذا يُقصد بالديمقراطية . . . » .

عن الديمقراطية يقول سارتر أيضاً : « هذا تعبير كلاسيكي سقط ، لأن حكم الشعب هو مجرَّد اشتقاق ، إذ من الواضح في الديمقراطيات الحديثة انـه لا يوجـد شعـب لكي يحـكم ، لأن الشعب ذاته غير موجود . كان هناك شعب سنة 1793 ، أما الآن فالشعب غير موجـود لأن هذه التسـمية لا يمـكن اطلاقهـا على طريقة عيشَ الناس المتفرّدين تماماً بتقسيم العمل ، والـذين لا تجمعهم علاقة أخرى مع الآخرين سوى روابط المهنة ، والذين يقومون كل 5 أو 6 أو 7 سنوات بعمل محدداً جداً قوامه أخذ ورقة فوقها أسماء ووضعها في صندوقة اقتراع . . . » . هل هذه هي سلطة الشّعب ؟

ج ـ نسف البناء الماركسي

يعتبر سارتر أن الناس يمارسون السياسة كأخوة ، كأبناء حي واحد ، كعائلة ؛ ويحركهم في سلوكهم السياسي عادات مشتركة وأفكار ذات تاريخ مشترك . فالعلاقة الأعمق بينهم ، في نظره ، ليست علاقة الانتاج كما يذهب الى ذلك كارل ماركس ؛ بل إن الأعمق والأكثر تجذراً في هذه العلاقات هو ما يوحّد الناس بالذات ، أي ما يتعدّى علاقات الانتاج . فما هو هذا العنصر الموحِّد الذي يريد سارتر أن يجعل منه أداةً نظرية لنسف البناء الماركسي ؟ إن الناس هم في نظر بعضهم البعض أكثر من مجرَّد منتجين . انهم بشرٌ أولاً . وكونهم بشراً هو الأمر الأجدر بالدرس والتحليل والفهم . المسألة اذن هي أن نفهم مغزى فلسفة الإنسان : « ما هو كون الانسان انساناً ، وما هي دلالة قدرته ، مع جاره ، أخيه الذي هو انسان مثله ، على انتاج الشرائع ، المؤسسات ، وعلى أن يجعل من نفسه مواطناً بالإقتراع ؟ إن كل التفريق بين البُنى الفوقية كما ذهب ماركس إليه هو عمل جميل ، لكنَّه باطلٌ تماماً ، لأن العلاقة الأولى ، بين الانسان والإنسان ، هي شيء آخر . . . » .

على هذا الشيء الآخر ، المفترض ، المزعوم ، المنشود ،

يريد سارتر أن يبني فلسفته النقدية لماركس وللماركسية من بعد . فهل هو وهم هذا الشيء الآخر ، الذي لم يكتب بعد ولن يكتب في جزء ثانٍ من « الوجود والعدم » ؟ يعترف سارتر أنّه لم ينضج مشروعه هذا حتى يكمله . وأكثر من ذلك لا مكان تقريباً لهذه « الانسانية » في كتابه « الوجود والعدم » ، ولا مكان للمجتمع الذي يُفترض بهذا المشروع أن ينطلق منه ، حتى يلامس آفاق هذه الأخوية ـ النقيضة ، البديلة للطبقية الماركسية . يقول : « وعلى العكس ، اذا أخذت المجتمع كناتج عن رابط بين الناس أكثر جوهريةً من الرابط السياسي ، فانني أعتبر عندئذ أن الناس يجب عليهم أو يمكنهم أن يكون عندهم وفيما بينهم علاقة أولى معينة هي علاقة المؤاخاة » .

إذن الأخاء هو البديل السارتري للرباط الطبقي الماركسي ، والأسرة هي بديل الطبقة . لكن الاخاء والرفاقة لم يتناقضا أو يتنافيا بشكل ملموس ، كذلك فان الاسرة لم تتناقض تماماً مع الطبقة ومشتقاتها الاجتماعية ، بحيث يمكن الكلام الجاد على ابدال مقولة الاسرة من مقولة الطبقة . ومع ذلك لا بد لنا من متابعة البحث مع سارتر عما يفترض انه يتعدّى الطبقيةُ الماركسية وانه بالتالي يشكل أساساً لأخلاقية المستقبل .

1 ـ مقولتا الأسرة والطبقة

■ ثم يصـل سارتـر الى التـوكيد على أن ما هو أول في العلاقات البين انسانية ، العبر تاريخية ، هو الرابط العـائلي ، المشدود بأواصر القربى والإخاء . فالبشر هم قبل كل شيء أبناء نوع واحد ،انهم أقرباء ، أخوة نوعاً . والناس يحدّدون جنسهم البشري انطلاقاً من هذا الربـط التـأسيسي ، فالمؤاخـاة تأسيس للانسـانية ، للنـوع البشري ؛ وهـذا ليس موصـولاً بصـلات بيولوجية وحسب ، انه قبل وفوق كل شيء موصـولٌ بالتآخـي النوعي . فالانسانية هي الأرض المشتركة ، الأم المشتـركة بـين جميع البشر . ولا بد لنا ، كما قال سقراط ذات يوم ، من ايهام الناس كلهم بأنهم أخوة ، ابناء أم واحدة ، لنقُلْ إنها الأرض ، وهنا نخشى من الالتباس اليوناني المشهور ـ الأرض الأم والوطن الأم ، التباس الأرض والأمة ـ فالانسانية هي مجموعة أمم تطمح للتوحد في النوع البشري ، في المثال الأعلى . وهنا مجدَّداً ينبغي التمييز بين مثال الأسطورة وبين مضمونها . لقد اراد سقراط أن يعلن أن الناس أخوة ، وأما التماهيات الحديثة للأم ولـلأرض وللأمة والدولـة ، فانهـا تتعـدّى المحمـول السقراطـي للإخـاء البشري . والمضمـون السارتـري للإخـاء النوعـي يتعـالى على

الميثولوجية ، لأن « الإخاء هو العلاقة بين أعضاء النوع البشري » . ويضيف سارتر : « منذ آلاف السنين كان الانقسام الاجتماعي الأول هو العشيرة المتميّزة بطوطمها Totem . وكان ذلك شيئاً يغلّف كل العشيرة ، ويمنح لكل أعضائها حقيقة عميقة عن علاقاتهم ببعضهم البعض ، حقيقة كانت تحولُ مثلاً دون تزاوجهم عشوائياً . وتلك العلاقة كانت علاقة أخويةً أعني بذلك أنَّ المفهوم الأكبر للعشيرة ، وحدتها الرحمية ، انطلاقاً من حيوانٍ ، مثلاً ، ربما يكون قد أنجب اعضاءها جميعاً ، هو ما ينبغي اكتشافه اليوم ، لأن ذلك كان إخاءً حقاً ؛ ولا شك ان ذلك كان اسطورة بمعنىً ما ، لكنّه كان حقيقةً أيضاً » . ويرى سارتر أن الطوطم ، الجد المشترك ، الأب المشترك ، الأم المشتركة ، هي كلها رموز للإخاء القديم ، الأول . كلهم ينتسبون الى امرأة واحدة (جنسياً ونوعاً) ، وربما تكون هذه الأم عُصفوراً طوطمياً أيضاً . انها رموز قديمة لرابطة متواصلة عبر التاريخ . فهل هذا يعني أن سارتر اسقط المساواة كغاية من غايات التحرر الطبقي ، وتراجع الى ما قبل الطبقة ، الى الأسرة وروابطها الأخوية البدائية ؟

يؤكد سارتر ذلك ، موضحاً أن علاقة الأخ بأخيه ليست

علاقة مساواة بالدرجة الأولى ، بل هي في المجتمع علاقة شعورية ،علاقة عملية : « عندما أرى انساناً ، افتكر : انه من أصلي ، انه متأصلٌ مثلي من الأم ـ الانسانية ، من الأم ـ الأرض كما يقول سقراط ، أو من الأم . . . » . إذن الناس أخوة أولاً لأنهم من أصل مشترك ماضياً ، ولأنهم مستقبلاً ينشدون غاية مشتركة . هذا هو الأساس السارتري للإخاء وللأسرة المتآخية .
فماذا عن الوجه المستقبلي للأخلاق ؟

2 ـ أخلاقية المستقبل

الغاية المشتركة في المستقبل هي ، من جهة ثانية ، المضمون المميَّز للإخاء السارتري . فالإخاءُ ، عنده ، مقبلٌ من المستقبل ؛ إنه هو المستقبل . أما الأسطورة فهي ماضوية (الأصل المشترك) . والإخاء الماضوي حقيقي ، ونتمثله اليوم اسطورياً ، برموزه ودلالاته . لكنه مستقبلي ، وبالتالي متعالٍ على الأسطورية والماضوية . إن المؤاخاة ، وحدة البشر كأخوة مترابطين عاطفياً وفعلياً ، هي الأساس السارتري لأخلاقية المستقبل . « ومعنى الأخلاقية هي ان يكون للبشر أو للناس الناقصين Sous hommes مستقبل قائمٌ على مبدأ الفعل المشترك . في نفس الوقت الذي يرتسم حولهم مستقبلٌ قائمٌ على

المادية La matérialité ، أي جوهرياً على النُّدرة . بمعنى آخر ان مستقبل الأخلاق هو أن يكون ما أملك هو لك ، وما تملك هو لي ، اعطيك اذا احتجتَ وتعطيني اذا احتجتُ » . هكذا يطرح سارتر المؤاخاة بديلاً للعنف ، لكنه مع ذلك لا ينفي استعمال العنف في حالة الضرورة الأخيرة ، كما هو حال الجزائر عندما لم يترك المستوطنون حلاً آخر أمام الجزائريين غير حل العنف . والعنف كما يراه سارتر « يكسر حالَة من العبودية لا تسمح للانسان بأن يصبح انساناً . ومنذ أن يلغي العنفُ صفة المستعمرَ أي العبد ، لا يعود يوجد سوى أناس ناقصين لا يعودون يعانون بعض الالزامات القهرية من جهة ، ويعانون سواها من جهة أخرى . فما هو دور العنف في نظرية « الإخاء » وما هي الوظيفة المميزة سياسياً للعنف في عصرنا ؟

الفصل الرابع : دور العنف في السياسة

■ إنَّ أخلاقية الإخاء التي استقرَّ عليها الوجدان السارتري أو طمح لتحديدها كغاية فلسفية لوجود مقبل ، تكشف عن تعارضها مع « أخلاقية » العنف ، حيث يظهر مجدداً التفريق بين أخوية الرعب وأخوية اللا رعب . فالثوّار في فرنسا أواخر الثامن عشر ، وفي الجزائر المنتفضة على فرنسا « الثورية » التي صارت

امبريالية ، هم ثوّار متآخون ، يجدون من واجب الأخلاقية الانسانية ممارسة العنف لأجل تحقيق القصد الثوري ، النّية الأخلاقية . ولا بد لفلسفة كالسارترية تطمح الى منظومة وعي غير تناقضي ، من التصادم المُبكّر ، منذ الآن ، مع مقوّماتها المتنافرة : الإخاء ـ العنف ، الإخاء الرعبي والإخاء غير الرعبي ، الثورة والإخاء ، الراديكالية والأخوية ، الأسرويّة والطبقويّة ، الرفض والشبيبة ، الثقافة والحزب ، وأخيراً العنف والسياسة . فما هي هذه الأخلاقية المبرّرة والمؤنسنة التي تجعل هذا العنف « انسانياً » وذلك العنف « وحشياً » « امبريالياً » ؟ ما هو الفصل بين الثورة الانسانية والوحش الامبريالي ؟ ما هي المصادرُ الأخلاقية للسياسة ، وما هي المعايير الجديدة لدور العنف في السياسة ؟

ربما تكون إشكاليّةُ السياسة في عصرنا هي عدم صدور سياسات الدول عن أخلاقية دولية ، اخلاقية انسانية مشتركة . فالسلّمُ الأخلاقي يتدرّج عليه البشر ، من الفرد والآخر ، الى الاسرة ، فالجماعة ، فالمجتمع وصولاً الى الدولة القومية والتجمعات والمتحدات البين قوميّة ، انتهاءاً بالمجتمعات الدولية العليا . وفي كل منعطفات ومراقي هذا السلّم الأخلاقي تبرز

حقيقةً معترضةً : بأية تأشيرة ديمقراطية يمكن الانتقال من أخلاقية الى أخرى ؟ كيف ، مثلاً ، تدّعي هذه الدولة الحفاظ والدفاع عن حقوق الانسان ، وهي تدعم تجارب عنصرية في فلسطين المحتلة وفي افريقيا ، أوتمارس أرهب اشكال العنف في القرن العشرين ؟

أ ـ المصادر الأخلاقية للعنف

في تقديم جان ـ بول سارتر لكتاب « معذبو الأرض » يضع ملامح ما يمكن وصفه بـ « أخلاقية العنف » ، معتبراً أن الحالة الجزائرية هي نموذج للعنف المبرّر ، الضروري الذي لا بديل منه سوى أنقياد الشعب الجزائري لسيطرة المستوطنين . وكذلك الحال بالنسبة الى حروب الهند الصينية ، لا سيما في ذروتها الفيتنامية . وفي المقابل نظر سارتر نظرةً مختلفة الى العنف الصهيوني في فلسطين المحتلة ، ولم يفصح عن رأيه في تجربة العنف التي يعيشها لبنان منذ 1975 .

وراء حربي الجزائر والفيتنام تقف امبرياليتان وسطى وكبرى فرنسية وأميركية . وهاتان الحربان الأمبرياليتان أثارتا الرعب العميق في وجدان سارتر الذي كان يعتمرُ منذ شبابه النضير ، في سن التاسعة عشرة ، بكُرهٍ سياسيٍ شديد

للاستعمار . وترتّب على ذلك الرعب أو الكرة العميق موقفٌ أخلاقـي مؤاتٍ لانتهـاج العنف كسـبيل الى الخـلاص من الاستعمار : « ذلك العنف الذي كان يمكن القول إنـه عادل ، صحيح ، لأنه كان عنفَ المستعمرَ ضد المستوطـن » . ويؤخـذ على سارتر الذي كان يرى العالم من فوّهة قلمه ، رآه في تجربته القصيرة مع فرانتز فانون ، من فوّهةِ البندقية الجزائريّة . وذهب البعض الى وصف ذلك بـ « الحماقة النضاليّة » ؛ إلاّ أنّ سارتر يردّه الى التناقض العمقي الذاتي في موقفه . فهو من جهة يرى الثورة الجزائرية تنهض بعنف ظافر ، مرموزاً إليه بفانون المعبّر عن الانسلاخ الثوري والاستقلال الثقافي . ومن جهة ثانية يرى « الثورة الفرنسية » تنهار وتنحط الى أسفل دركات الاستعمار ، ويرى أنّه ـ وهـو الفـرنسي ـ محـكوم بالوقـوف ضد فرنسـا الاستعمارية ـ لكن بحثاً ، استرجاعاً لفرنسا الثـورية ، فرنسـا 1792 .

وبتعبير آخر كان سارتر يرى نفسه ملزماً أخلاقياً بالوقوف الى « جانب الجزائريين الذين لم يكونوا يحبوننا كثيراً » وبالتالي كان ملزماً بالكفاح ـ كفاح الآخرين ـ ضد فرنسا . يقول : « ان فرنسا هي شيء موجود بالنسبة اليّ . وكان مؤذياً لي أن أكونَ ضد بلدي » .

هذا ومما يؤخذ على سارتر أيضاً انه في كتاباته عن المقاومة الفرنسية لم يكن يمجّد العنف ، بينها أقدم على تمجيده في موقفه التناقضي الذي ذكرناه بخصوص السقوط الفرنسي الامبريالي في كل من الجزائر والفيتنام من قبلها . ويبرّر سارتر ذلك بقوله ان المقاومة الفرنسية للاحتلال الألماني تختلف عن المقاومة الجزائرية للاحتلال الفرنسي : « ففي العنف لا بد من اعتبار القتلى ، القنابل التي تنفجر الخ . كأنه أمرٌ نُلزم بفعلهِ ، كأنه شرٌّ لا بد منه » . ويضيف : « اذا رأيت وتمنّيت ان يكون الجزائريّون أقل عنفاً مما كانوا عليه ، فمعنى ذلك انني اتحالف مع الفرنسيين الآخرين : وبذلك تكون فرنسا قد صادرتني مجدداً . كان لا بد لي من أن أرى الجزائريين كأناس تصلبهم فرنسا ، تسيء معاملتهم ، يكافحون ضد الفرنسيين لأن الفرنسيين كانوا ظالمين . وأنا ، الفرنسي ، أنا ظالم مثلهم لأنه توجد مسؤولية جماعية ؛ لكنني في الوقت ذاته اؤيد ، وفي ذلك اختلف عن معظم الفرنسيين الآخرين ، أؤيد هؤلاء الناس المعذبين في كفاحهم الفرنسيين » . ان الثورة تستعمل العنف لتحقيق هدف انساني ، وأخلاقية العنف تصدر عن القصد الثوري ، عن النّية الانسانية بالذات ، ففي حين يقصد الأستعمار قهْرَ واستغلال

واستتباع شعب آخر ، بشر آخرين لجعلهم أكثر تخلفاً ، أقل اكتمالاً ؛ تقصد الثورة في عنفها المضاد للعنف الاستعماري ، الى تدمير الآلة الاستعمارية وتحرير الطاقات الانسانية ، وجعلها أكثر قبولاً للتفتح الأعمق ، وجعل الانسان أكثر انسانيةً .

ب ـ الثورة والارهاب

■ لكنَّ خفض الثورة الى حالة الإرهاب وحسب ، حتى الارهاب المبرَّر ، يعني حصرها في اطار تدميري ، وحشي ، وإخراجها من دائرة الدور الانساني للسياسة العنفية المرحلية . وغالباً ما يسعى اعداء الثورات العادلة الى ادلجة العلاقة بين الثورة والإرهاب ، ناشرين مفاهيم شائعة Préjugés من طراز « الثورة هي الإرهاب » « الثورة هي التخريب » ، « التخريب هو الثورية الجديدة» الخ . ولهذا فان الثورات الراهنة ، وكذلك الثورات الانسانية المقبلة ، تحتاج الى تصحيح في دلالاتها ومعانيها الانسانية الأخلاقية . فكل ثورة هي تعبير عن قوة تجتمع حول قصد تغييري ، اجتماعياً أخوياً ، يجد فيه أفراده أنفسهم مضطرين لاستعمال العنف دفاعاً عن النفس أو تدميراً لعنف العدو أو المنافس ، المحتل المستوطن ، أو المعتدي ، والانتفاضة الثورية اذ تظهر من خارجها في صورة القوة الثائرة ، الرافضة ،

المقاتلة ، تحتاج الى رؤية من داخلها : حيث ان اعضاءها يتآلفون ، يتآخون ، يتوحّدون حول قضية أساسية ، ويتبنون مسلكاً أخلاقياً محدّداً ، آملين تحقيق مثال مشترك . ان الثورة بذاتها حدث مفاجيء : بما يصدر عنها من عنف ، قوة لم تكن مسموعة من قبل ؛ وبما تستهدف من غايات كانت من قبلُ تبدو ممتنعة ، نظراً لأن المطالبين بها كانوا يعتبرون في عداد المنسيّين ، المتروكين ، المقهورين « الى الأبد » . وهذا المثال الثوري ، هذه المفاجأة الانسانية هي التي أرعبت وترعب اعداءه الذين يصرّون على تماهي الثورة والإرهاب . ولربما سيحتاج ورثة الديمقراطية الغربية في المستقبل الى رواية جديدة لثورات الشعوب في العالم الثالث ، عالم الآخرين المنسيين ، باعتبارها ثورات « الارادة العامة » ، وبالتالي باعتبارها ثورات ديمقراطية حقيقية ـ الديمقراطية في الشوارع ، الديمقراطية الواقفة على أقدام تسير الى الأمام .

ج ـ مفهوم « الحذر اليهودي »

■ وضع جان ـ بول سارتر عام1946 كتاباً فلسفياً ـ سياسياً بعنوان « تأملات في المسألة اليهودية » . وبعد ذلك بعامين أعلنت الصهيونية حزبها السياسي في فلسطين المحتلة :

« اسرائيل » . وذلك التحوُّل الخطير على أرض فلسطين لم ترَه الاّ من زاوية « اليهودي » أما زاوية « الفلسطيني » المُقتلع من جذوره فظلّت مهملة ، الى أن جاءت حرب 1967 ، وانفرزت الديغولية عن مواقف اليمين الفرنسي وبعض اليسار الفرنسي المؤيد للمشروع الصهيوني تحت ستار « حق اسرائيل في الوجود » . ان اسرائيل هي الحزب السياسي لليهود المتصهينين ، أو هي حزب الصهيونية المتحققة في دولة . والكلام الأوروبي على الخوف اليهودي ، الحذر اليهودي من الثورات والانتفاضات ومن الجمهرات الثورية ، لم يعد كلاماً ذا بالٍ ، لأنه فقد حتى معناه الأوروبي . الخائف صار في وضع الأمبريالية الوسيطة ؛ المقهور أوروبياً صار « قاهراً » على أرض فلسطين . هذه المعادلة الجديدة تعني انه لم يعد هناك مسألة يهودية ، انما هناك الآن ومستقبلاً مسألة فلسطينية . أما مواصلة التدليل على مضمون الحذر اليهودي في « المجتمع المسيحي » وخوف « الانسان اليهودي » من الثورات « الاستئصاليّة » تلك التي قد تستخدم لاستئصال اليهود تحت ستار ثوري معين ، فهو نوع من الدعاية الأيديولوجية التي لا تحتاجُ الى توضيح .

لقد نظر سارتر في كتابه « تأملات في المسألة اليهودية » الى اليهودي كأنه « مسألة انسانية » ، خلافاً لنظرة كارل ماركس في كتابه « المسألة اليهودية » . ولكنَّ سارتر رآه خارج التاريخ ، بدون تجربة تاريخية حديثة . وأكثر من ذلك ، يفصح سارتر عن عدم انتمائه الى الموروث اليهودي ؛ وكان يرى أن اليهودي هو ابتكار من ابتكارات الخيال اللا سامي ؛ فلم يتناول ما سيسمى فيما بعد بـ « الفكر اليهودي » و « التاريخ اليهودي » . يقول سارتر : « حقاً ، اليهودي ضحية اللا سامي . لكنني كنت أحصر وجودَ اليهودي في ذلك . . . أما الآن فأعتقد ان هناك واقعة يهودية تتعدى حملات اللاسامية ضد اليهود ؛ هناك واقعة عميقة لليهودي كما للمسيحي . انها واقعة مختلفة بدون شك ، لكنها من نفس النمط بالنسبة الى بعض المجاميع . فاليهودي يعتبر أنَّه ذو مصير معينٍ . . . » . ولا يفصح سارتر ، سياسياً ، عما يقصدهُ من عبارة « اليهود بعد التحرير » ؛ لكنا لا يخفى علينا انه يقصد « بعد قيام اسرائيل » . والمسألة هنا ليست مسألة لفظية ، فكون سارتر متعاطفاً مع اسرائيل كما مارس ذلك مراراً ، وكونه لم ينظر الى الصهيونية بوصفها حركة عنصرية ، فإن علينا أن نبحث عن نظرته الى « مضمون التاريخ اليهودي » في فلسطين بعد احتلالها ، وان نرى كيف يوفّق بين رفضه

الإمبريالية وعدم رفضه الصهيونية ؟.

يظهر سارتر تعاطفاً مع « الهموم اليهوديّة » ، ويضرب مثلاً على ذلك ان البنت أرليت التي تبنّاها هي « يهودية » . لكنّه مع ذلك يصرُّ على « ان « المسألة اليهودية » ليست سوى اعلان حرب على اللا ساميّين » . ويكشف سارتر أنّه وضع كتابه « تأملات في المسألة اليهودية » : « بدون أي توثيق ، بدون قراءة كتاب يهودي واحد » . لقد وضعه « انطلاقاً من لا شيء ، انطلاقاً من اللا ساميةّ التي كنت أرغب في محاربتها » . اذن هذا موقف الى جانب اليهود ، لا يجوز خلطه مع فلسفة سارتر الخاصة باليهودية :

« لأنه حينما قلتُ إنه لا يوجد تاريخ يهودي ، كنت أفتكر التاريخ في شكل محدّد تماماً : تاريخ فرنسا ، تاريخ ألمانيا ، تاريخ أميركا ، الولايات المتحدة . وفي كل حال ، تاريخ واقع سياسي ذي سيادة مع أرض وعلاقات مع دول أخرى . . . » .

أما ما سيسمّى « التاريخ اليهودي » فلا يمكنُه ينظر سارتر أن يكون تاريخ تشتت اليهود عبر العالم ، بل تاريخ وحدة هذا الشتات ، وحدة اليهود المشتتين » . لهذا فإن سارتر الذي لا يرى

تاريخاً يهودياً ، لا ينكرُ مع ذلك ومن زاوية فلسفة التاريخ ، وجود تاريخ يهودي : « ليست فلسفة التاريخ هي ذاتها اذا كان هناك تاريخ يهودي أم لا . والحال فمن الواضح أن هناك تاريخاً يهودياً » . وبحثاً عن مصدر هذه الوحدة المميّزة لما يسمى « الواقع اليهودي » ، يلاحظ « . . . ان هناك وحدة فعلية لليهود في الزمن التاريخي ، وهذه الوحدة الفعلية لا تُردُ الى تجمّعٍ فوق أرضٍ تاريخية ، لكنّها تُعزى الى افعالٍ ، كتاباتٍ ، وأواصر لا تمرُّ عبر فكرة الوطن ، أو انها لا تمرُّ عبرها الاّ منذ بضع سنوات » . ويختصر سارتر ما يعتبره جوهرياً عند اليهودي « منذ ألوف السنين » :

■ اليهودي ذو علاقة بإله واحد ، فهو موحِّد ، وهذا ما يميّزه عن جميع الشعوب القديمة التي كانت تعبد آلهةً عدّةً ؛

■ اليهودي ذو علاقة خاصة جداً بإلهه ، وذلك الإله كان على علاقة بالناس (اليهود) ؛

■ العلاقة المميّزة لليهود هي علاقة مباشرة ، كانوا يطلقون عليها الإسم Le Nom أي ألـ El . وهذه علاقة غيبية لليهودي مع اللا متناهي ؛

■ والخلاصة هي أن اليهودي القديم هو الإنسان الذي تتحدّد حياتُه كلُّها وتنتظمُ من خلال علاقته بإلهه .

■ ومن جهة ثانية ، يرى سارتر ان الحدث الأعظم اللذي بدّل حياة اليهود تبديلاً خطيراً ، وجعل منهم أناساً يتعذّبون ، وآخرين منفيين أو شهداء ، هو حدث ظهور المسيحية أي ظهور ديانة أخرى ، منافسة ونافية ، ديانة ذات اله واحد . لكن ماذا عن اليهودي الحديث ، اليهودي ما بعد « تأملات في المسألة اليهودية » ، واليهودي ما بعد المسألة اليهودية ، وما بعد حروب اسرائيل العدوانية أعدام 1948 و1956 و1967 و1973 ، و 1978 في لبنان ؟

■ ■ ■

د ـ الأخلاق والثورة

■ يلاحظ جان ـ بول سارتر في مخاطرته الوجودية الكبرى ان كل أخلاقية غيبية ، روحانية ، دينية ، قابلة للتثمير في مشروع سياسي . واليهودية الجديدة التي استعادت مشروعها « الميتافيزيقي » تحوّلت الى صهيونيةٍ امبريالية فوق ارض فلسطين . وبالتالي فإن الأخلاقيةَ العربية لا بدّ أن تكون في

مستوى المواجهة والرّد على الخطاب السياسي الاسرائيلي ، اخلاقية ثورية . فالمشروع العربي والمشروع الصهيوني ، المشروع الإسلامي والمشروع اليهودي يتصارعان الآن على أرض جديدة ، داخل المعترك العربي بالذات . يبقى ان النظرة السارترية الى هذا المعترك قد تميّزت بأحادية الرؤية ، وكأن اليهودية الحديثة هي ضحية أوروبا ، وان على أوروبا هذه أن تتجنّد وراء « كل مشروع يهودي » .

ان العرب لا يختلفون مع سارتر حول رؤيته الأخيرة للثورة ، حين يقول : « لأن هدف غير اليهود ، الذين انتمي اليهم ، هو الثورة . لكن ماذا نعني بالثورة ؟ نعني الغاءَ المجتمع الراهن وابداله بمجتمع أعدلَ حيث سيتاحُ للناس إمكانُ تحقيق علاقات طيبة فيما بينهم . وفكرة الثورة هذه ذات تاريخ بعيد » . ويضيف : « إنّ الثوريّين يريدون تحقيق مجتمع يكونُ انسانياً ويكون مُرضياً للجميع ؛ لكن الثوريين ينسون ان مجتمعاً من هذا النّوع ليس مجتمعاً قائماً ، انه ، اذا جاز التعبير ، مجتمع حقوقي . أي انه مجتمعٌ تكون فيه العلاقاتُ بين الناس علاقاتٍ أخلاقيةً . . . » .

ختام

أملٌ في اللا أمل

■ لقد إستغرقت السارترية الفكرية قرابة النصف قرن في أوروبا ، وامتدت منها الى عوالم أخرى ، منها العالم العربي . ولشدّ ما تداخلت اللا وجودية بالوجودية ، العدمية القومية بالعدمية الإستعمارية ، فتجلببت الفلسفة بجلباب السياسة الملموسة ؛ او تعرّت السياسة من بعض المساحيق والملابس الأيديولوجية ، التي تهافتت أمام أخلاقية الثورات الديمقراطية والوطنية للشعوب « الثالثة » . وبقدر ما كانت تيّارات الدماء تُرعب المثقفين الوجوديين ، كانت في المقابل تحي أمالاً في حالات كانت توصف هناك باللا أمل . وسارترُ اليائسُ خلال الحرب ، القرفان ، القلق ، هو نفسه سارتر الأمل ، الفرح ، المطمئن الى المستقبل : « هناك ، شعرت باللا وجود ، بالبلادة اليومية تتهدّد كل فرنسي وتتهدّدني ، وآمنت على الرغم من كل

شيء بتراجع السلطة النازيةُ وبنهاية الحرب ، وذلك الإيمان مردهُ شيءٌ في نفسي ، الأمل ، الذي لم يكن مستبعداً عندي لأمد طويل » . . . « وبعد ، فقد آل الوضعُ الدوليُّ الى ما آل اليه اليوم ، أي آل الى انتصار الأفكار اليمينيّة ، لدى الحاكمين على الأقل ، وفي جميع الأمم تقريباً . . . » ، « وباختصار ، لكل الأمم اليوم يمينٌ منتصرٌ . ومن جهة ثانية تنزع الحربُ الباردةُ الى الظهور . إن غزو افغانستان هو حدث مثير للإضطراب الخاص . وان حرباً ثالثة ليست ممتنعةً ، ولا سيما لأسبابٍ كلها ، كلها سيئة التفكُّر . فالأرض اليوم هي كوكبُ الفقراء من جهة وهم فقراء جداً ، يموتون جوعاً ، وهي من جهة أخرى كويكبُ الأغنياء الذين بدأوا يصبحون أقلَّ غنىً ولكنهم مع ذلك أغنياء جداً » . ويعتبر سارتر ان تخيّم شبح هذه الحرب الثالثة فوق كوكبنا يدعوه مجدداً الى اللا أمل ، الى اليأس ، لأن الهدف الانساني يغيب وراء أهداف صغرى ، أغراض ومصالح ، لا ينتهي التنازع البشري حولها ؛ فتغيب مجدّداً الأخلاقية في دوامة السياسة المتهافتة . ويعلن سارتر انه سيموت في الأمل ، وان اليأس الكهل هو الذي سيموت معه وفيه . انما هذا الأمل بحاجة الى أساس آخر ، أساس انساني مختلف :

« لا بد من السعي لكي نفسرَّ لماذا عالم اليوم ، وهو عالمٌ مرعبٌ ، لا يكون الا لحظةً في التطور التاريخي الطويل ، ولماذا كان الأملُ على الدوام إحدى القوى المهيمنة في الثورات وفي الانتفاضات ، وكيف لا أزال استشعر الأملَ بوصفهِ مفهومي للمستقبل » .

■ بيروت في 23 نيسان 1980

جان ـ بول سارتر

Jean-Paul SARTRE

(1980- 1905)

■

-1905 ولد جان ـ بول ، شارل ، ايمار سارتر ، في باريس (16)

1906 ـ سنة 1906 توفي والده جان ـ باتيست سارتر ، فتولاّه جده لأمهِ شارل شويتزر . يقول سارتر إنه : « ظل وحيداً بين عجوزٍ وامرأتين »

1911 ـ دخل جان ـ بول المدرسة الابتدائية

1913 ـ كتب قصصهُ الأولى : « بائع الموز » ، « الى فراشة » ؛ ووجّه رسالةً الى كورتلين Courteline .

1915 ـ دخل الى الصف السادس في مدرسة هنري الرابع . تزوّجت امه ثانية من مهندس في البحرية يدعى السيد

مانسي Mancy . وفي الصف الخامس التقى بول ـ ايث نيزان Paul-Yves Nizan .

1923 ـ أنهى دراسته الثانوية

1924 ـ التحق بدار المعلمين العليا مع نيزان وريمون آرون Raymand Aron .

1927 ـ كتب أول رواية « نكسة » Une défaite ، رفضت دار غاليمار نشرها ، وفي العام التالي سقط في التبريز L'Agrégation .

1929 ـ تعرّف الى سيمون دي بوفوار Simone de Beauvoir (21 سنة) . فاز في شهادة الفلسفة (تبريز) بالمرتبة الأولى ؛ وفازت سيمون دي بوفوار بالمرتبة الثانية . ادّى الخدمة العسكرية في سان ـ سامغوريان ؛ وعمل استناداً للفلسفة في الهافر (دور بوفيل في « الغثيان » La Nausée .

1933 ـ وصل هتلر الى السلطة . حصل جان ـ بول على منحة المعهد الإفرنسي في برلين . درس كيركجارد ، هيدغر ،

هوسرل ، هيغل ، واكتشف الظواهرية (الفنومنولوجيا) .

1935 ـ تعرّض لانهيار عصبي دام ستة أشهر ، رافقته عوارض هلوسة .

1938 ـ نشر كتاب « الغثيان » .

1939 ـ نشر كتاب « الجدار » Le Mur .

1940 ـ نشر كتاب « التخييل » L'imaginaire : نال جائزة الرواية الشعبويةّ على كتابه « الجدار » . أسرَ في الجبهة واطلق سراحه في آذار (مارس) 1941 . تعلّم سارتر من الحرب ضرورة الإلتزام .

1941 ـ أنشأ مع مرلوبونتي ، بوست ، بويون وسيمون دي بوفوار مجموعة المقاومة الثقافية « الاشتراكية والحرية » ، وما لبث ان حلّ في خريف 1941 . وانكبّ على انجاز مسرحية « الذباب » Les Mouches

1942 ـ عرض مسرحية « الذباب » (اخراج دولان) ، وتعارف سارتر وشاب أسمر يدعى البركامو Albert Camus .

1943 ـ نشر كتاب « الوجود والعدم » L'être et le néant ـ كتبه في عامين وقضى من قبل عشرة أعوام في البحث عن مقوّماته .

أطلق غبريل مارسيل Gabriel Marcel شعار « الوجودية » ، فعارضه سارتر معلناً « فلسفتي هي فلسفة الوجود ؛ والوجودية لا أعرف ما هي » .

1944 ـ عرض مسرحية « الجلسة السرية » Huis Clas (اخراج ريمون رولو) . شعارُ المسرحية « الجحيم هي الآخرون » ، شعارٌ سيساءُ فهمُه كثيراً .

1945 ـ سافر الى الولايات المتحدة الأميركية كمراسل خاص لـ «Combat» و«Figaro» .

ـ نشر جزئين من ثلاثية « دروب الحرية : سن الرشد L'âge de Raison وقت التنفيذ Le Sursis

ـ في 15 تشرين الأول (اكتوبر) صدر العدد الأول من مجلة « الأزمنة الحديثة » T.M. أسّسها سارتر ، أرون ، ليريس

Leiris ، مرلو ـ بونتي . قاطعها مالر وMalraux وكامو . شعارها « انا غوّاصو المعاني وقاتلو الحق عن العالم وعن حياتنا » .

1946 ـ « البغي الفاضلة »La P... Respectueuse

ـ « تأمـــلات في المسألـــة اليهـــودية »Réflexions sur la question juive ، تحــت شعـــار « اللاّ ســـاميّة تصطنـــع اليهودي » .

1946 ـ السجال مع الشيوعيين . جريدة « الأومانيت تنتقل من اتهامه بالمثـالية الى اتهامـه بالعمالـة للإمبـريالية . روجيه غارودي يصفـــه : « سارتـــر نبـــي زائف » ، « مـــزوّر الأدب » . وسارتر يختلف مع البورجوازية وينذر بالحرب في الهند الصينية .

1947 ـ ما هو الأدب «Qu'est-ce que la Littérature?» ردّ سارتر على الشيوعيين . ندوة اسبوعية « للأزمة الحديثة » في الاذاعة . سارتر يطالب بسياسة حياد بين المعسكرين ، ويقارن ديغول وهتلر . انفجار الديغوليين ضده والغـاء البرنامج .

1948 ـ في كانون الثاني (ينـاير) يشتـرك جورج التمان ، جان روس ، دافيد روزنتـال ، ودافيد روسيه ، في تأسيس « التجمّـع الديمقراطـي الثـوري » R.D.R. شعـارُه : الاشتراكية ، العداء للديغولية ، للستالينة ، للاستعمار . الحياد بين المعسكرين .

ـ في الثاني من نيسان (أبريل) ، عرض مسرحية « الأيدي القذرة » Les Mains Sales على مسرح انطوان .

ـ في 16 تموز (يوليو) وجّه رسالة الى رئيس الجمهـورية الفرنسية دفاعاً عن جان جينه Jean Genet : « مثال فيلون وفرلـين يلزمنـا بمطالبتكم تقـديم العـون لشاعـر عظيم جداً » .

1949 ـ نظّم « التجمع الديمقراطي الثوري » حملة احتجـاج ، مطالباً بالسلام في الهند الصينية ، وبـ « أيام دولية لمقاومة الديكتاتورية والحرب » . اتهم الجبهة القائدة بالوقوع في العداء للشيوعية وبالجنوح نحو المعسكر الأميركي .

ـ في 15 تشرين الأول (اكتوبر) استقـال من التجمـع : « ضربة قاسية . درس جديد وحاسم في الواقعية . الحركة لا تصطنع » .

1950 ـ في كانون الثاني (يناير) . يندّد مع مرلو ـ بونتي بوجود « معسكرات سوفياتية »

1951 ـ « رفقة الطريق » مع الحزب الشيوعي الفرنسي : أي انه ظل يرى الحقيقة من خارج « الحزب » ، وذلك على أمل أن يرى الحزب الحقيقة كما يراها سارتر .

1951 ـ 7 حزيران (يونيو) : مسرحية « الشيطان والرحمن » Le Diable et le bon Dieu

1952 ـ « القديس جينيه ، ممثل وشهيد » «Saint Genet, Camédien et martyr»

1954 ـ بين أيار وحزيران (مايو ـ يونيو) : قام برحلة الى الاتحاد السوفياتي ، وقدّم تقريراً عنها في خمس مقابلات نشرت في «Libération» .

ـ عارض سارتر عرض مسرحية « الأيدي القذرة » في فيينا حتى لا ينزعج « رفاق الطريق » .

1955 ـ 8 حزيران (جوان) : عرض مسرحية «Nekrassor» في مسرح انطوان في أيلول ـ تشرين الثاني ، قضاء شهرين في الصين مع سيمون دي بوفوار .

1956 ـ27-1 : اعلن سارتر ان الأمر الوحيد الجوهري الذي يجب ان نحاوله اليوم هو النضال الى جنب الشعب الجزائري لتحرير الجزائريين والفرنسيين معاً من الاستبداد الاستعماري » . يلتقي الطالبة الجزائرية ارليت القيّم ويتبنّاها في العام ذاته .

ـ9-11 : وقف ضد التدخل السوفياتي في هنغاريا ، واختلف مع الحزب الشيوعي الفرنسي ، قاطعاً معه الجسور الأخيرة ، محاولاً الحوار مع الشيوعيين البولونيين .

1958 ـ6 آذار (مارس) دافع عن حقوق الانسان في الجزائر بعنوان « انتصار » ، وفي 22 أيار (مايو) ردّ على الديغوليين وموقفهم من حرب الجزائر بعنوان « المدّعي » وفي30 منه شارك في التظاهرات المعادية للديغولية .

1959 ـ أعلن تأييده لشبكة Jeanson المساعدة لجبهة التحرير الوطني.F.L.N .

1960 ـ في 23 شباط (فبراير) اوقفت الشرطة الفرنسية أعضاء الشبكة المذكورة .

ـ في آب (أغسطس) وقع بيان الـ121 ، الخاص بـ « حق اللا خضوع » .

ـ نشر كتاب « نقد العقل الجدلي »Critique de la Raison Dialectique« الواقع في 758 صفحة . وضعه بين نهاية 1957 وبداية 1960

ـ سافر الى كوبا (شباط ـ آذار) وأعرب عن تأييد ثورتها (عاصفة على السكّر)

ـ وضع مقدّمة نيزان «Aden Arabie» .

1961 ـ محاولة نسف شقة سارتر مرتين .

1962 ـ وضع مقدمة لكتاب فرانز فانون « معذّبو الأرض » حيث أعلن : « . . . الثقافة الحقيقية هي الثورة ، ذلك معناه أنها تولدُ حارّةً » وان « المستعمر يبرأ من العُصاب الاستعماري وهو يطرد المستوطنَ بالسلاح » .

1963 ـ وضع سيرته الفكرية : الكلمات Les Mots

1964 ـ في 24 تشرين الأول (أكتوبر) ، رفض جائزة نوبل للآداب : « على الكاتب ان يرفض التحول

مؤسسة . . . وسوف أكون عاجزاً عن قبول جائزة لينين اذا أراد أحدهم منحي إيَّاها » .

1965 ـ في آذار (مارس) رفض السفر الى الولايات المتحدة لإلقاء محاضرات .

1966 ـ في تموز (يوليو) شارك في عضوية « محكمة » برتراند راسل المعقودة لمحاكمة مجرمي حرب الفيتنام ؛

ـ في تشرين الأول (أكتوبر) انتقد سارتر عدداً من المثقفين (فوكو ، ليفي ـ شتروس ، لاكان ، التوسير وجماعة تل كل) معتبراً ان ابحاثهم لا تأخذ بالاعتبار الرؤية الماركسية للتاريخ .

1967 ـ رفض السفر الى الاتحاد السوفياتي . دافع مراراً عن ريجيس دوبريه المعتقل في بوليفيا . وضع حيثيات الحكم الصادر عن « محكمة برتراند راسل » ، وتبادل الرسائل مع الجنرال ديغول حولها .

ـ زار مصر واسرائيل وأيَّد حق اسرائيل في الوجود .

1968 ـ منذ السادس من أيار (مايو) وقف سارتر الى جانب الحركة الطلابية .

- في آب (أغسطس) أدانَ التدخل السوفياتي في براغ وقال : « النموذج السوفياتي لم يعد صالحاً اليوم ، فقد خنقته البيروقراطية » .

1969 - في كانون الأول (ديسمبر) أول استجابة للدعوة تلفزيونية : مقابلة مع أوليڤييه تود حول حرب الفيتنام .

1970 - تقديم لكتاب انطونان ليهم : Antonin Leichn: Socialisme qui venait du fraid

- ترأس تحرير جريدة : « قضية الشعب » المتطرفة

1971 - توقيع نداء لصالح اليهود في الاتحاد السوفياتي ، قطيعة مع فيديل كاسترو

1973 - اصابة سارتر بنصف عمى

- اصدار العدد الأول من «Libération» بأشرافه ، وسرعان ما تخلىّ عن ذلك لأسباب صحية .

- رفض الاقتراع لميتران وأعلن ان « اتحاد اليسار مهزلة » .

1975 - نص أساسي بعنوان « صورة ذاتية في سن السبعين » ، مقابلة مع ميشال كونتا

- اقامة في البرتغال .

ـ توقف عن الكتابة وصار شبه أعمى .

1976 ـ صدور العدد العاشر من سلسلة « مواقف » Situations .

1977 ـ العمل على دراسة فلسفية لم تنته (السلطة والحرية) .

1979

1980 ـ فيلم « سارتر بنفسه » (مقابلة مسجلة عام1972) .

ـ تظاهر مع المنشقّين السوفيات خلال زيارة بريجنيف لباريس .

ـ أدان التدخل السوفياتي في أفغانستان .

ـ أعلن في نوفمبر 1979 (Le Matin) : « ان الأحزاب هي وقائع يمينيّة ولا بد لليسار أن يتكون من حركات جماهيرية »

ـ في آذار (مارس) حوار مع معاونه بني ليفي ، نشرته النومنل اوبسرفاتور في اعدادها الصادرة أيام10, 17, 24 آذار1980 .

ـ توفي يوم15 نيسان1980 بعد الساعة التاسعة مساءً ، في باريس .

المضمون



المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

الثمن ٨ ل.ل. او ٥